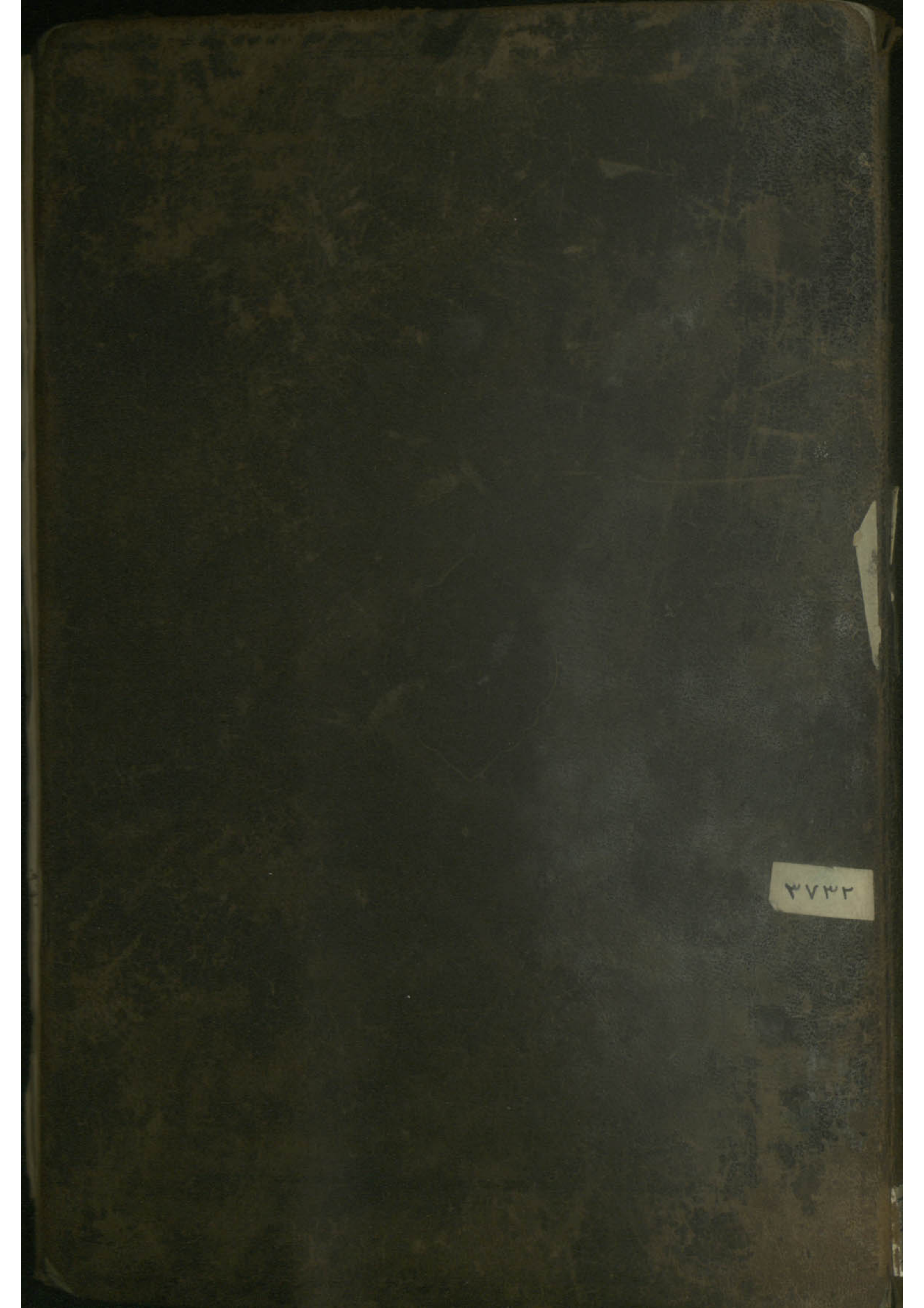
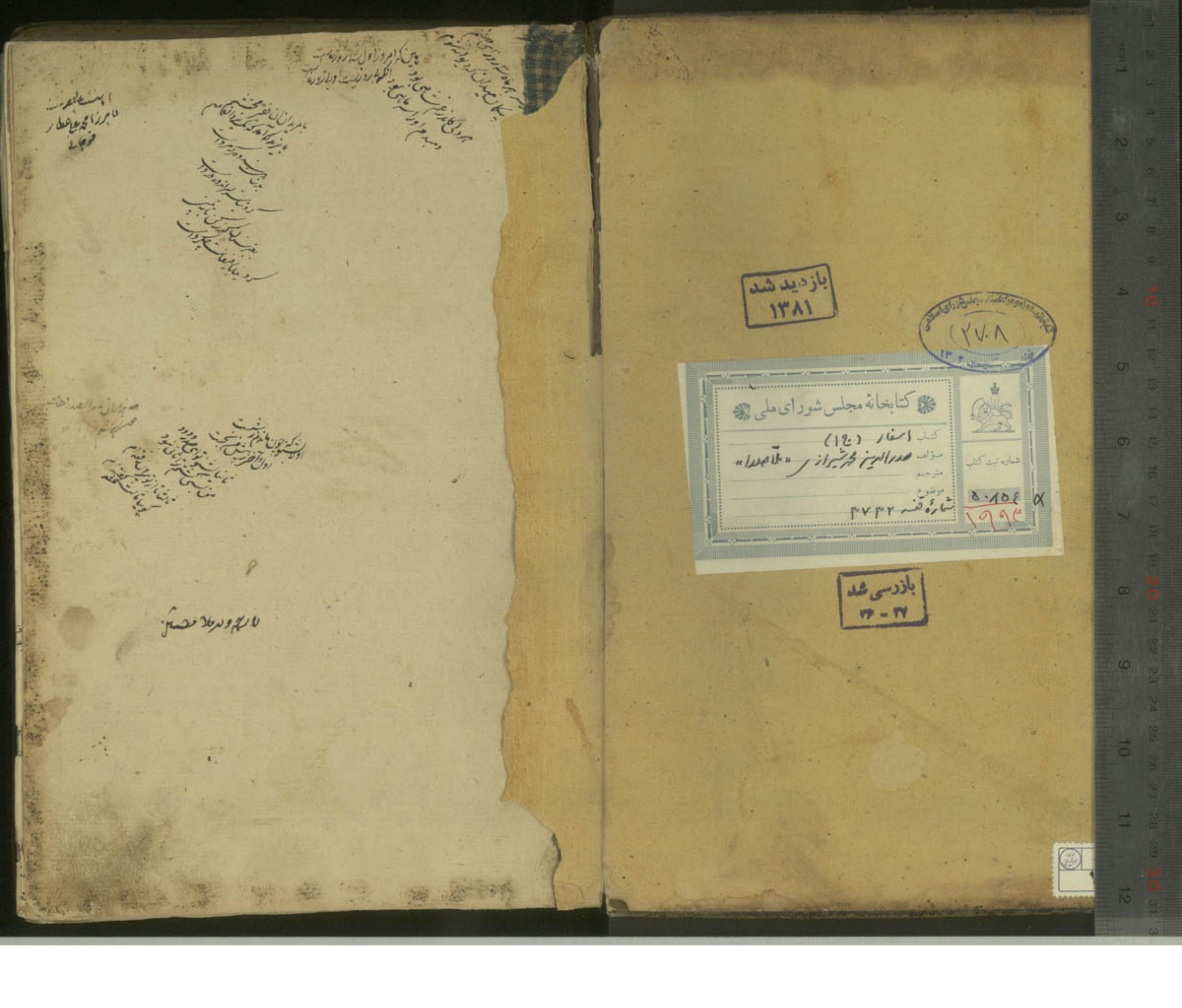
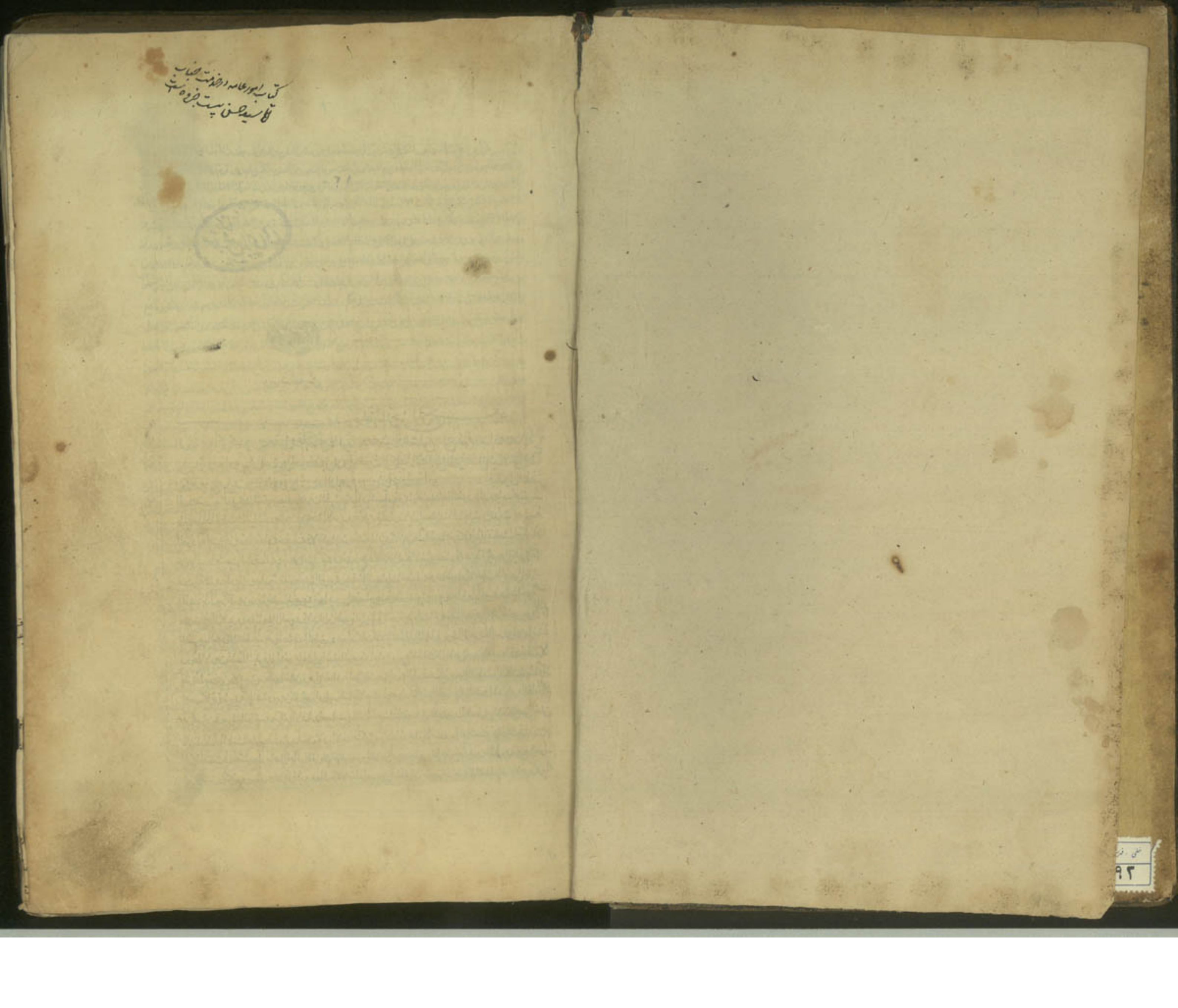

۳۷۳۲


بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف صدرالدین محمد شیرازی «ملاصدرا»
مترجم
موضوع
شماره قفسه ۲۷۳۲
شماره ثبت کتاب
بازرسی شد



بازدید شد
۱۳۸۱
۲۷۰۸
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب اسفار (ج۱)
مؤلف صدرالدین محمد شیرازی «ملاصدرا»
مترجم
موضوع
شمارهٔ قفسه ۳۷۳۲
شماره ثبت کتاب
۵۰۱۵۴
۱۹۹۳
بازرسی شد
۳۲ - ۳۷


کتاب امور عامه در خدمت جناب
ملا سید حسن بیست جزوه است





وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق
الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى الارواح
الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباه الزاهرة من اوليائه واحفاده فيقول الفقير
الى حضرة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما يلحق بها الفوز بالدرجات [illegible]
والوصول الى الرياسات الجليلة وما ابعد من يحقق الامر ويفطن بالمعارف ان السعادات العاجلة واللذات الحسية
الفردية ابى يتخذ منها سعادة حقيقية ولا ينالها بمجرد عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات
عن حواليه واستغنت المعارف الربوبية عن الحلول فيه [illegible] لخلاص النية الالهية الصادرة عن [illegible] بجوهر النطقي من حيز
معاودة [illegible] ومعاده [illegible] عاجلة التي يحجبها نيل السعادات الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي
الذي [illegible] الكدر عن معدن نفسه الموهوبة لها بسبب انحصارها في عالم الغرور ووجودها في دار الجسد واحتباسها في
ملاحظة حال الابد ومعاينة جلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية ما لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به واللائم
المنسوب اليه وكل [illegible] هو نقصان بالحقيقة وهو ان كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود [illegible]
[illegible] البلوغ الى اقصى ما [illegible] والنوع الانسان كمال الخاص بجوهر ذاته وحقيقته لا
يشاركه فيه غيره ولا يسبق به عليها سابق وهو الاتصال بالعقليات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وان كان لسائر الاكوان
بحسب كل قوة توجد فيها [illegible] فللاجسام في حصولها في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم
من الحيوان [illegible] بارادة [illegible] العلوم والمعارف مع الانقطاع عن الخلق
بالتمام ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة ولا خاطر يحيط بها [illegible] ولذلك تشعبت فيه
الهمم [illegible] في الصنائع [illegible] اهل العالم فافترقت العلماء [illegible] وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول
[illegible] وكلام [illegible] فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له

ان يكتسب طول عمره على ما الاختصاص للتكميل ذاته [illegible] بعد ما حصل من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة [illegible]
والخلوص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الرشاد يوم المعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيها [illegible]
[illegible] التي بحسبها [illegible] من دون شركة [illegible]
من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة [illegible] حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها [illegible]
والاقبال بالكلية الى باريها ومنشأها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه و
رسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور ولغوب
وعلم النفس وطريقها الى الاخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن [illegible] وبعدها عن الهيولى [illegible]
عن مضايق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فتخلص عن اسر الشهوات
والتقلب في خبط عشوات والانفعال عن آثار الحركات [illegible] دوران السموات واما ما وراءها فان كانت وسيلة اليها فهو نافع
لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم [illegible] وصناعات كما في الحرف والمكاسب واما الحاجة الى العمل
والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس [illegible] بالاوضاع الشرعية والرياضات الدينية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها
بالبدن وتوجهها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن وهواه ويترسخ لها ملكة انقيادية [illegible]
[illegible] البدن [illegible] ولا يكون منها البدن [illegible]
قبل البدن [illegible] من الجهة الالهية والشرعية [illegible] القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية و
السياسات الالهية [illegible] الجسد وهواه ومجاهدة للنفس [illegible] في سلك التوجه للجناب
الحق عن عالم الزور ومعدن الغرور [illegible] قد صرفت [illegible] سالف الزمان
منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية [illegible] آثار الحكماء
السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته
في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين [illegible] اللباب في كل باب [illegible] عن التطويل والاطناب مجتنبا في كل ذلك [illegible]
مع [illegible] اصحاب الجدل [illegible] مطمح الحكمة [illegible]
[illegible] اكثر ابناء الزمان [illegible] كتب العلم والعرفان [illegible] على مصنفات العلماء
[illegible] العقلاء ثم [illegible] لعدم وجدانهم [illegible]
[illegible] شهوات [illegible] العلم كثيرا ولا الشوق [illegible]
بل [illegible] المشتغلين [illegible] في البحث والتكرار آناء الليل واطراف النهار [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اهل الاشراق من الحكماء [illegible]
[illegible]
[illegible] الايام [illegible]
[illegible] الجهالة والضلال [illegible]



تعطش جبلتهم من انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الامور الربانية
والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة من كتب الحديث
المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومسامير هياكلها لم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل
المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الالهية واسرار الشريفة
الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فاعدموا العلم
وفضله واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطبائع عن الحكماء ويطرحون
العرفاء والاصفياء وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند
ارباب الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا كيف وقد ساءهم قوم اعزل من سلاح
الفضل والسداد عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلي الآداب اعطال ووجوههم عن سمات [illegible] فلما
رايت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق
وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة وآبت
وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا فالجأني خمود
الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول
والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه
او تاليف اتصرف فيه اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع
المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن
اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من
قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير
على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في
المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظم بعض اخواني في الفرس
سخن بدر مکن چون صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست
چشم بینا عذر میخواهد لب خاموش را فكنت كما قال سيدي ومولاي ومقتدى اهل الاعزة والاوصياء وابو الائمة
الشهداء والاولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية والمداراة مع الاشرار مخلصا عن مورد الخلافة قليل الانصار مطلق الدنيا
الاثر على الاولى من الكل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله والحقه وابن عمه وساعده طفقت
ارتئي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها المؤمن حتى يلقى
ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي
الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وايست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معاداة
الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي اعزازهم واضرارهم فتوجهت
توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من
الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي من المجاهدات اشتعالا نوريا
والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء
الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن وانكشفت رموز لم تكن منكشفة هذا
الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار الالهية والحقائق

الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار العقل بكرة وعشيا وقرب وخلص اليه نجيا فركض
بظاهر جوارحه فاذا هو ماء فاح ودعي بباطن مشاعر الطالبين فاذا هو بحر مواج او دية الفهم سالت من فيضه
بقدرها وجداول العلوم فاضت من زخم نميرها وابرزت على سواحل الاسماع جواهر فاقتبست وردا وابقيت للجهلاء
على الشواطئ زواهر ناضرة وثمرا وحيث كان من دأب الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا تهمل امرا ضروريا يحتاج
اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت رحمته ان لا يختفي في البطون
والاستار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الانوار الفائضة علي من
نور الانوار فالهمني الله الافاضة مما شربنا جرعة للعطاشى الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب
منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره في الوقت
الذي قدره وابرزه على ما قدره فرايت اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرزته من الخفاء الى الوجود والتحصيل
فاعملت فيه فكري وجمعت على لم شوارده امري وسالت الله ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه
صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي بعد ما كانت راكدة واهتز الخامد من نشاطي وتموج الجامد من
انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر المعاني
الفائقة وابراز الحق في صور البراهين الرائقة فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة
ربانية للطالبين لاسرار حضرة الجلال والجمال وان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف
بها كل مرموز ومستور وقد اطلعوا [illegible] على المعاني التي سأطلعك انوارها في معارف ذاته وصفاته مع جم العقول
العقلاء [illegible] خاسرين والمحيي بصرف الموت لمن يشاء من عباده المطابق للشرائع امر ربه في استكمال
عبيده ومعاده مع تطرف فهوم الفضلاء حريم حماه [illegible] خاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا

ولا اضطراب يعتريه حافظا للاوضاع ذا امر مشبعا في مقام الاشباع قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام
مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التالهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية
الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع فالبراهين تتبختر
اتضاحا وشبه الجاحدين للحق تتهافت افتضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل تنظر فيها من قصور ثم ارجع البصر كرتين
الى الفاظه هل ترى فيها من فطور وقد اشرت في رموزه الى الكنوز من الحقائق ولا يهتدي الى معناها الا من عني نفسه
بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطلب وينصب وجهه لتحصيله ليطلع على مرادي الا من اتعب بدنه في الرياضات
الدينية لكيلا يعرض للشرب وقد صنفته لاخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها
كثير الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محجوب بعلو مقام ولا منكر لما
وراء معقوله فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقيد بعقل كل ذي عقل ووهم فان وجدت شيئا مما تنظر تخالفا
لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره فوق كل ذي علم عليم فافهم ان من احتجب بعلومه وانكر ما ورائها
معلومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار ربه وديانته ولا يظن الا انه قد بلغ الغاية
فلا [illegible] فان وجوه الفهم لا تحصر فيما هو ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما حدث ولا تحوى لان الحق اوسع
من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقل دون عقل فان امتلات بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية
الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما وهب لك من الحكمة واحمد على ما اسبغ عليك من النعمة واثن بقول سيد الكونين
ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوات انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا
اهلها فتظلموهم فعليك بنفسك صنها عن الجحود المستمر [illegible] الحكماء



الكبار وأولي الأيدي والأبصار واعلم أني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طريقة القوم وما يتوجه إليها ويرد عليها ثم نبهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والإمكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على نقوض وإبرامات لطيفة وتصرفات ملحوظ فيها تقوى على الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتقوى أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق أن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة في مجرد الانتباه والإحاطة بأفكار أولي الدراية والانتظار لحصول الشوق إلى الوصول لا الاكتفاء باشتغال النفوس بها عن المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلك بما اطمئنان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتديا بطريقة الأبرار ومتصفا بصفات الأخيار وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقفه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفا فإن المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريقة الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس أيضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرياسة والإخلاد إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد وإني لأستغفر الله بما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل أن نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركة متابعته وأنجح فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها واستحكم أولا أساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها وإلا كنت ممن أتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف إذا أتيها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنها فتنة مضلة وللأقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون وقانا الله وإياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم أن للسلاك من العرفاء والأولياء أسفارا أربعة السفر من الخلق إلى الحق السفر بالحق في الحق يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية فها أنا أفيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود والصمد الموجود وهو السفر من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولي وغايتها وشرفها اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا أخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني وإن شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل

التشبه

التشبه بالباري جل ذكره ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية أمرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه أيضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوتين إلى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله السلام في دعائه إلى ربه حيث قال رب أرنا الأشياء كما هي وللخليل عليه السلام حين سأل رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقهارية للبدن من النفس وإلى هذا الفن أشار بقوله تخلقوا بأخلاق الله واستدعى الخليل في قوله وألحقني بالصالحين وإلى فني الحكمة كليهما أشير في الصحيفة الإلهية لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الأمر ثم رددناه أسفل سافلين وهي مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة إلا الذين آمنوا إشارة إلى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات إشارة إلى تمام الحكمة العملية وللإشعار بأن المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بأحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال أمير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرأ أعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين وإلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسيا بالأنبياء عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالإله كما وقع في الحديث النبوي تخلقوا بأخلاق الله يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها أنها سبب وجود الأشياء على الوجه الأكمل بل سبب نفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإبقاؤه والوجود خير محض ولا شرف إلا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف أنبياءه وأولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الموجودات فقال وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شأن لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة كل ذلك في سياق الامتنان ومعرض الإحسان ولا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف أن الحي في الوجود أشرف من ذات المعبود وسبيله الهداية إلى نعم وكلا من هؤلاء وصفه سبحانه بالحكمة فضلا لجلي وجه شرفها ومجدها فيجب إذن انتهاج سبل وعورها وعقد ما فلتات على إجلاء هدف منها وإبداء طرف منها والتنبيه على تمهيد أصولها وتنبيهات لطيفة لحقها وبراهينها بقدر ما بلغ إليه تأملنا وجمع متفرقات شتى وارد علينا من المبدأ الأول فإن مفاتح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء   في الوجود وأقسامه الأولية وفيه مناهج   في أحوال نفس الوجود وفيه فصول   في موضوعيته للعلم الإلهي وأولية ارتسامه في النفس اعلم أن الإنسان قد ينعت أولا بأنه واحد أو كثير وبأنه كلي أو جزئي وبأنه بالفعل أو بالقوة وقد ينعت بأنه مساو لشيء أو أصغر منه أو أكبر وقد ينعت بأنه متحرك أو ساكن وبأنه حار أو بارد أو غير ذلك ثم إنه لا يمكن أن يوصف بما يجري مجرى الأخيرين إلا من جهة أنه ذو مادة وقابل للتغيرات لكنه لا يحتاج في أن يكون واحدا أو كثيرا إلى أن يصير رياضيا أو طبيعيا بل لأنه موجود فهو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معها فكما أن للأشياء التعليمية أوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللأشياء الطبيعية لعوارضها الذاتية يبحث عنها في الطبيعيات بأقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلم الإلهي فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث إنه وجود معلول وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباحثة كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسينفتح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة الأسرار الإلهية أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود كما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الوجود بما هو موجود وأقسامه الأولية فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا ذاتية للفلسفة الأولى والحكمة العليا

الشيء عاما مجرى مجرى الوسائط هذه الأوصاف
إلا من جهة أنه ذو ... ولا يمكن أن يوصف

ماهو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى
على الاحوال الخاصة [illegible] ذلك من التكلفات والتعسفات البارزة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض
الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا
لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ يلاحظ هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية يخرج
البحث عن الذوات لانها لا يختص بقسم من اقسام الموجود كما يتوهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد
ومثل هذا الخبط والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما رأوا انه قد يبحث في العلوم
عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا
تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا
ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل
الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول
العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد [illegible] ذلك من التعسفات التي يتبرأ عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص
بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو
وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية
او العرضية للانواع فلا يكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية له
فاستيعاب القسمة الاولية فلا يكون [illegible] اولية وقد يتحقق اعراضا اولية ولا يتحقق بها القسمة المستوفاة نعم كل ما
يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو
مصرح في كتب الشيخ وغيره وكان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما ظهر ان
تفطن بان لحوق الفصل لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا مخصوصا مستعدا لقبوله بل التخصص
انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى
حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق بشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا
في لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء
المنوعين للخط وتشاوقوا [illegible] لست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له
حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكونان اوليا للخط بل العرض الاولي له المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان
بعض الامور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجود العيني والذهني الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا
كالكرة او طبيعيا كالكيف فلا يبحث عنها في العلم الكلي بل يجري لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنه في علم اسفل كما يبحث
عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك كالواحد والكثير فان الواحد يعتبر كونه عارضا للموجود من حيث هو موجود ويبحث عنها بهذا الاعتبار
في علم مفرد فان العدد يعتبر ماله من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة و
الكثرة من الامور العامة ويعتبر لعروضه من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم بان يبحث
عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات
متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والتالف ان يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا يوجد الا باستعداد المادة [illegible]
[illegible] بالبحث عنه اذا [illegible] العلم الاسفل فان التحقيق ان [illegible] على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية
لا على ان يكون من المسائل هنا   فان مفهوم الوجود مشترك [illegible] التشكيك لا حمل التواطؤ [illegible] مشتركا

تحول

لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الوجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن
التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما
الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له ولا فصل فلا حد له واما الثاني فلانه لا بد بالاعرف ولا اعرف
من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد
والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان نعلم ان العقل
موجود فيحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة تنتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا بنفسه وليا بيا عند العقل
بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذا القول في باب التصور
فليس اذا احتاج تصور الى تقدمه تصور يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الاشياء التي تتصور بنفسه ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجود
والامكان والوجوب فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمن قصد اظهار
هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من سائر المركوزات في العقل لا افادة لها
بالاشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان
اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وحصوله اذا كان ذلك الشيء بمعنى الثبوت فان الثابت او الموجود او
غيرها من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة [illegible] الا بحسب المجاز سواء كان الوجود
وجود شيء اخر او وجود بحقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا يأبى شيئا من القسمين وليس بمستوجب برهان ولا
يتبين لضرورة ان الكون في الواقع انما هو كون شيء فقط او كون نفسه البتة بل البرهان والحس احدا القسمين جميعا
الاول كالوجود الذي لا سبب له والثاني كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود [illegible] بشيء هو موجود فيه نفسه
والوجود العارض هو موجود به غيره   لما تيقنت ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال
الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة
امرا مخصوصا لاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة ام لا وربما كانت القسمة مستوفاة والاقسام
لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللا اسود بالسلب
المطلق فتامل في ذلك واعرض التعجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احد [illegible] الفلسفة
الالهية بل تحير في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة و
السطح يعرض الجسم التعليمي ويعرض الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج
منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها
[illegible] اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو ومقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة [illegible]
وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتأخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما يحصر في
التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما
بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة طرف المخالف لا يتعلق به غرض علمي وان اريد
بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق
بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكب لدفع الاشكال تكلفات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات
وما في حكمها ومنها ان المراد شموله مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير
متعلقة الطرفين لغرض علمي كقبول الخرق وعدمه [illegible] بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل

ومرجوده

بین الماهیات فهو قریب من الاولیات فان العقل یجد بین موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود
ومعدوم فاذا لم یکن الوجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متباینة من کل الوجوه کان حال بعضها مع البعض کحال
الوجود مع العدم فی عدم المناسبة ولیست هذه لاجل کونها متحدة فی الاسم حتی لو فرضنا انه وضع لطایفة من الموجودات
والمعدومات اسم واحد اصلا ولم یکن المناسبة بین الموجودات والمعدومات المتحدة فی الاسم اکثر من التی بین الموجودات
الغیر المتحدة فی الاسم بل لا مثلها کما حکم به صریح العقل وهذه الحجة راجحة فی حق المنصف علی کثیر من الحجج والبراهین المذکورة
فی هذا الباب وان لم یکن مفحمة للمجادل والعجب انه من قال بعدم اشتراکه فقد قال باشتراکه من حیث لا یشعر به لان
الوجود فی کل شیء لو کان بخلاف وجود الآخر لم یکن هنا شیء واحد نحکم علیه بانه غیر مشترک فیه بل هنا مفهومات
لا نهایة لها ولا بد من اعتبار کل واحد منها لیعرف انه هل هو مشترک فیه ام لا فلما لم یحتج الی ذلک علم منه ان الوجود
مشترک فیه وایضا الرابطة فی القضایا والاحکام ضرب من الوجود وهی فی جمیع الاحکام مع اختلافها فی الموضوعات والمحمولات
معنی واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذکر شعرا وجعل قافیة جمیع ابیاته لفظ الوجود لاضطر کل واحد الی العلم بان القافیة مکررة
بخلاف ما لو جعل قافیة جمیع الابیات لفظ العین مثلا فانه لم یحکم علیه بالتکریر فیه ولولا ان العلم الضروری
حاصل لکل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد فی الکل لما حکموا بالتکریر هیهنا کما لم یحکموا فی الصورة الاخری ولما
کان مجری الکلام علی ما یحتمله باب التشکیک اعنی بالاولویة والاقدمیة والاشدیة فلان الوجود فی بعض الوجودات مقتضی ذاته
کما سیجیء دون بعض وبعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفی بعضها اتم واقوی فالوجود الذی لا سبب له اولی
بالموجودیة من غیره وهو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع وکذا وجود کل واحد من العقول الفعالة علی وجود تالیه
ووجود الجوهر متقدم علی وجود العرض وایضا فان الوجود المفارقی اقوی من الوجود المادی وخصوصا وجود نفس
المادة القابلة فانها فی غایة الضعف حتی کانها تشبه العدم والمتقدم والمتأخر وکذا الاقوی والاضعف کالمقومین
للوجودات وان لم یکن کذلک الهویات فالوجود الواقع فی کل مرتبة من المراتب لا یتصور وقوعه فی مرتبة اخری لا سابقة
ولا لاحقة ولا وقوع وجود آخر فی مرتبته لا سابقة ولا لاحقة والمشاؤن اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع علی الهیولی
او کل من الهیولی والصورة متقدم بالطبع او بالعلیة علی الجسم فلیس مرادهم من هذا ان ماهیة شیء من تلک الامور متقدم
علی ماهیة الآخر او حال الجوهر علی الجسم وجوهریته متقدم ومتأخر بل المقصود ان وجود ذلک متقدم علی وجود هذا وبیان ذلک
ان التقدم والتأخر فی معنی ما یتصور علی وجهین احدهما ان یکون بنفس ذلک المعنی حتی یکون ما فیه التقدم وما به التقدم
شیئا واحدا کتقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض فان القبلیات والبعدیات فیها بنفس هویاتها التجددیة المتقضیة لا
لامر عارض لها کما ستعلم فی مستأنف الکلام انشاء الله العزیز والآخر ان لا یکون بنفس ذلک المعنی بل بواسطة معنی
آخر فیتغیر فی ذلک ما فیه التقدم عن ما به التقدم کتقدم الانسان الذی هو الاب علی الانسان الذی هو الابن لا فی
معنی الانسانیة المقول علیهما بالتساوی بل فی معنی آخر هو الوجود او الزمان فما فیه التقدم والتأخر فیهما هو الوجود او
الزمان وما به التقدم والتأخر فیهما هو خصوص الابوة والبنوة فکما ان تقدم بعض الاجسام علی بعض لا فی جسمیته بل
فی الوجود فکذا اذا قیل ان العلة متقدمة علی المعلول فمعناه ان وجودها متقدم علی وجوده وکذا تقدم الاثنین علی
الاربعة وامثالها فان لم یعتبر الوجود لم یکن تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر والکمال والنقص والقوة والضعف
فی الوجودات بنفس هویاتها لا بامر آخر وفی الاشیاء والماهیات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسیأتیک زیادة ایضاح
فی هذا الباب عند مباحث التشکیک فی هذا الکتاب وقد استوضح هیهنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام یحمل علی
الوجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ فصل فی ان الوجود العام البدیهی اعتبار عقلی غیر مقوم لافراده بیان ذلک ان
کل ما یرتسم بکنهه فی الاذهان من الحقایق الخارجیة یجب ان یکون ماهیته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما کانت

حقیقته

حقیقته انه فی الاعیان وکل ما کانت حقیقته انه فی الاعیان فیمتنع ان یکون فی الاذهان والا لزم انقلاب الحقیقة عما کانت بحسب
نفسها فالوجود یمتنع ان یحصل حقیقته فی ذهن من الاذهان فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس ویعرض له الکلیة والعموم فهو لیس
حقیقة الوجود بل وجها من وجوهه وحیثیة من حیثیاته وعنوانا من عنواناته فلیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة
الی الوجودات عموم معنی الجنس بل عموم امر لازم اعتباری انتزاعی کالشیئیة للاشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی
وایضا لو کان جنسا لافراده لکان انفصال الوجود الواجبی عن غیره بفصل فیترکب ذاته وهو ممتنع کما سیجیء واما ما قیل من ان حمل الوجود
علی الاشیاء بالتفاوت فهو عرضی لها والوجود قد سبق انه محمول علی افراده کذلک فیکون عرضیا لها فهو تام عند جماعة من شیعة الاقدمین کما
سینکشف لک انشاء الله فصل فی ان للوجود حقیقة عینیة لما کانت حقیقة کل شیء هی خصوصیة وجوده التی یثبت له فالوجود اولی
من ذلک الشیء بل من کل شیء بان یکون ذا حقیقة کما ان البیاض اولی بکونه ابیض مما لیس ببیاض ویعرض له البیاض فالوجود بذاته
موجود وسایر الاشیاء غیر الوجود لیس بذاتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقیقة ان الموجود هو الوجود کما ان المضاف
هو الاضافة لا ما یعرض لها من الجوهر والکم والکیف وغیرها کالاب والمساوی والمشابه وغیر ذلک قال بهمنیار فی التحصیل وبالجملة
فالوجود حقیقته انه فی الاعیان لا غیر وکیف لا یکون فی الاعیان ما هذه حقیقته واما ما تمسک به شیخ الاشراق فی نفی
تحقق الوجود من ان الوجود لو کان حاصلا فی الاعیان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وکل موجود له وجود فلوجوده وجود الی غیر النهایة فلنا
ان نقول انه ان اراد ان الوجود لیس بموجود فانه لا یوصف الشیء بنفسه کما لا یوصف البیاض بانه ابیض فغایة الامر ان الوجود لیس بذی
وجود کما ان البیاض لیس بذی بیاض وکونه معدوما بهذا المعنی لا یوجب اتصاف الشیء بنقیضه عند صدقه علیه لان نقیض
الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود ومعنی الوجود موجود کونه وجودا وهو موجودیة الشیء فی الاعیان لا ان له وجودا
آخر بل هو الموجود من حیث هو موجود والذی یکون لغیره منه وهو ان یوصف بانه موجود یکون له فی ذاته وهو نفس ذاته کما ان التقدم
والتأخر لما کانا فیما بین الاشیاء الزمانیة بالزمان کانا فیما بین اجزائه بالذات من غیر افتقار الی زمان آخر فان قیل فیکون کل وجود واجبا
اذ لا معنی للواجب سوی ما یکون تحققه بنفسه قلنا معنی واجب الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته کما فی الواجب او بفاعل
لم یفتقر فی تحققه الی وجود آخر یقوم به بخلاف غیر الوجود فانه انما یتحقق بعد تأثیر الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود فالحاصل
ان الوجود امر عینی بذاته سواء صح اطلاق اللفظ المشتق علیه بحسب اللغة ام لا لکن الحکماء اذا قالوا کذا موجود لم یریدوا بمجرد
ذلک ان یکون الوجود زایدا علیه بل قد یکون وقد لا یکون کالوجود الواجبی المجرد عن الماهیة فکون الموجود ذا ماهیة او غیر ذی ماهیة
انما یعلم ببیان وبرهان غیر نفس کونه موجودا فمفهوم الموجود مشترک عندهم بین القسمین وبذلک یندفع ما قیل ایضا من
انه اذا اخذ کون الوجود موجودا انتزاعا عن نفس الوجود فلم یکن حمله علی الوجود وغیره بمعنی واحد اذ مفهومه فی الاشیاء انه
شیء له الوجود وفی نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق علی الجمیع الا بمعنی واحد فلا بد من ان یکون الوجود موجودا
کما فی سایر الاشیاء وهو انه شیء له الوجود فیلزم منه ان یکون للوجود وجود الی غیر النهایة وعاد الکلام حیث انا نقول هذا
الاختلاف بین الاشیاء وبین الوجود لیس فی مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم فی الجمیع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغة
ام لا وکون الوجود مشتملا علی امر غیر الوجود او لم یکن بل یکون نفس الوجود انما ینشأ من خصوصیات ما صدق علیها لا
من نفس المفهوم الموجود ونظیر ذلک ما قاله الشیخ فی الهیات الشفاء ان واجب الوجود قد یعقل نفس واجب الوجود کالواحد
الواحد قد یعقل نفس الواحد وقد یعقل من ذلک ان ماهیته ما انسان مثلا او جوهر آخر من الجواهر وذلک الانسان هو
الذی هو واجب الوجود کما انه یعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بین ماهیة یعرض لها الواحد او
الوجود وبین الواحد والموجود من حیث هو واحد وموجود وقال ایضا فی التعلیقات اذا سئل هل الوجود موجود
او لیس بموجود فالجواب انه موجود بمعنی ان الوجود حقیقته انه موجود فان الوجود هو الموجودیة ویؤید
ذلک ما ذکره فی الحواشی الشریفیة وهو ان مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلا والا لکان العرض العام داخلا

الوجدان

وجودا هو حقیقته کونه

انه مقتضی ذاته من غیر احتیاج الی فاعل
وقابل ومعنی تحقق الوجود بنفسه

واحد

في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة
المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن منتبها فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اكثر التلويحات من ان النفس وما فوقها
من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امرا واقعيا عينيا
وعلى هذا الاتفاق في الكلام ثم نقول لو لم يكن افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الهيئات المتخالفة الذوات
او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك
ان الماهية والخفي من لوازم الحصة او من لوازم مراتب الحصة المتفاوتة كمالا ونقصا وحينئذ لا بد ان يكون في كل الوجودات
امور وراء الحصة من مفهوم الوجود الا لكانت الوجودات متخالفة الحقيقة كما عليه المشاؤون او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى
اذ الكلي مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت في الوجود افراد في الهيئات سوى الحصص لكان ثبوت فرد
الوجود للهوية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء لاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لان
حصة ذلك يكون الوجود ذا فرد بل منشاؤه اتصاف الهوية بالوجود سواء كان له افراد عينية او لم يكن له الا الحصص
وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الهوية لا ثبوت شيء للهوية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه
الدقيقة توهموا انه مخصوص القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة يتطلعون منها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود
لا ذهنا ولا عينا ويقولون ان للهوية لها اتحاد بمفهوم الوجود وهو امر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنها بالفارسية [illegible]
له مبدا اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات فان تخصص الوجود بماذا وليعلم ان تخصص كل وجود اما
بنفس حقيقته او بمرتبته من التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى او بنفس موضوعه اما تخصص الوجود بنفس حقيقته فالذي
الواجب وبمرتبته في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته
البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار
شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والهوية في كل فرد عينية متحدين
في العين وهذا امر غريب سينفتح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الهيئات لا يختلف بالنوع بل
ان كان اختلاف فبالتاكد والتضعف وانما يختلف مهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف
بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل مهيته لا لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته
واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه
متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو
ذاتي له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا
عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا قد تغير
وتبدل حقيقتهما انتهى اقول العاقل اللبيب يفهم [illegible] من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم بان
من ان جميع الموجودات الامكانية لا بالجهة التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي
لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر
والحاجة عين حقائقها لا ان لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض
الفاقة والتعلق فلا حقائق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها
واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال
والمنام عن تفصيل الله وتائيده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب العالي الشريف والمحبوب الغالي اللطيف وسنورد

في موضعه كما وجدنا الشيخ في تعليقاته ورسالته الملحقة بها [illegible] هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان بالاضافة
الى موضوعه كالاضافة لمطلقه من طبائع فان الوجود في الموضوع عرضي وكل عرضي فانه مفهوم لوجوده في موضوعه فوجود كل
ماهية مفهوم باضافته الى تلك الهوية كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسيط بل فان
كون العرض في نفسه وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها
لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء في الموضوع يكون كونه في نفسه
هو كونه في الموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء اخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء اخر للجسم
ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق اخر ايضا بين كون
الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها
هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة
واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في موضوعه نفسه
بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده
في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا ليس ان يحمل ايضا الا على ما اشهد قوم من ان الحمل على العبارية الوجود وكونه لم يوجد لها
مصدرا ما ذكره في موضع اخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان
الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال المعلم في كتاب التحصيل حتى اذا قلنا كل موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل نعني به
ان يخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يخصص بفصول فيكون الوجود اي المطلق على هذا الوجه جنسا
او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود نحو ماهيته فله ماهية
بها اتصف بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها واجبة اولا ولا يعرفك قوله فيما بعد اذا قلنا وجد كذا فانما
نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود اخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس
صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة
بل المراد منها صرف الوجود الذي هو موجودية بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر اخر غير حقيقة الوجود بدليل تفسيره موجوديته
فيعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الاخر المفروض ما به يصير الشيء في الاعيان ليتلائم اجزاء كلامه سابقا
ولاحقا وانما الكثير ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا امثال هذه العبارات وامثالها [illegible] من الشيخ الرئيس واتباعه
على اعتبارية الوجود وانه لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فعليك برفع الكلام عن مواضعها واني كنت شديد الذب عنهم
في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات
هي الحقائق المتاصلة الواقعة في العين وان المهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الاتية انشاء الله تعالى وسيتضح ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية
التي هي حقائق الممكنات ليست الا اشعة وانوار للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها
وهويات مترائية بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه
حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه انشاء الله وبالجملة فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا
مصدريا انتزاعيا لكن افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيئية بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة
مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سواء اختلف بالذات
او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا والعقل والقيوم لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن
الوجود العام البديهي والمهيات معان معلومة الاسامي والخواص فان الوجودات هويات بسيطة وان

حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل مقوما هف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيء اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو مح واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجود واما غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجيء كيفية ذلك من نحو عبارة اتم واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه يتمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان تلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير مهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل وكذا الشخص لا يحتاج الى التشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه محصلا بالفعل موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقة الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المتشخص داخلا في مهية النوع فثبت ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا من الكليات وكل كلي من الكليات وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات ومتشخصات بذواتها من غير ان توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذاتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها اذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في حدود كما مرت الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة فان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اذ لا شك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن تاليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية السبب اذا نظرت الى ما بنا في جوهر الذات منه وغيره وجدت الذات في سنخها وجوهرها مفتاقة اليها وان لم يكن على انها الاثر الصادر منها بل على ان حقيقتها في انها هي هي متعلقة القوام بها بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مبادي جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بالذات لمبدا قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امر غير الوجود فيكون المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ماورا ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو قطعي الاستحالة فظهر الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اعني الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فذات الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء منها يتحقق الوجود كالمادة والصورة او محال

تحليل

الى اشارة محل الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتخصص حقيقة الى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة تشابهه عن الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متفرد بنفسه موجود بذاته وهو متفرد بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعينات العارضة وظهور اثاره اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له يفيضه عنه ولا مادة يستحيل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جميع الحقايق وكافة الحيثيات فيتعاظم الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له ويستطلع على تفاصيل هذه المعاني انشاء الله تعالى اثر ذلك بحيث عدة شبهات في كون الوجود ذا حقايق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة له فاما ان يكون موجودا بعد تحصل الوجود مستقلا او دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان الماهية مع الوجود وما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بلا حاجة الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية وجود منفرد وللوجود وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض العارفين من اهل التحقيق من انه اذا صدر عن المبدء وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم ما ذكره وما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدء والماهية متحدة محمولة عليه لكن في تعريفه هويته وذاتيته كالعرضي اللاحق وبتقدم الاخر بحسب الذهن وهي الماهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما ان ... او ليس بالوجود بل بالمهية وسيجيء ان هيهنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس الجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة المهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجود بين الخارجي والذهني معا ويصفها به فان تلك هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء الوجود الماهية فالمهية كيف يتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات هذه التجريدية قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية للمهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة وبالاخر مخلوطة بغير موصوفة بدءا على ان لنا مندوحة عن هذا التجشم حيث عرفنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للمهية فلا مجال للقرعية هيهنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كالعلاقة مع الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات لا اتحادها بها ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانا نختار انه قائم بالموجودة والمعدومة بما يكون بحسب نفس الامر فقلنا ان الوجود قائم بالمهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم بالجسم الابيض

بلا شبهة عارض عند وجوده في المرتبة الثانية عارضا لها وهذا الحكم بامرين عارض لها لا يجوز و مسند لها في نفس الامر لا حالها في نفس الامر لعدم
لا تغاير بينهما الا اعتبارا فلا ضرورة ان الجواد والموجود في نفس الامر واحدة ذاتا وجودا فلا نتصور هناك نسبة بينهما بالعروض و
غيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد الى ماهية منفك منه وموجود منافي فيتصور
بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه من اصول الموافقة وان كان بينهما
هو ابين المخالفة ايضا فان الوجود عنده اما امر مصدري واما مفهوم محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريات وعندنا امر حقيقي عيني
وجود وموجود بلا اعتبار امر آخر ولما اتحاد الوجود مع الماهية فهو من جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه
بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على الجواب ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها الكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في
حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين ماهية الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا
فيكون له وجود زايد فكذلك الكلام في وجود وجوده فيتسلسل الى غير النهاية وهذا محال والحاصل الا بان الوجود المقول على الموجودات
اعتبار عقلي وجوابه ما اسلفنا من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما يحصل منها فيه امر انتزاعي عقلي هو وجه من وجوهه
والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقية والاكتناه بماهيته التي هي عين الانية لا يبقى مجال لهذا
الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود
الماهية بانا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود
الوجود زايد على الماهية والشيخ الرئيس بين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمنا ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا
فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اورده عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهم فاتهم
الاساسان ومنها ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للماهية وصفا زائدا في الاعيان عليها فله نسبة اليها وللنسبة
وجود وللوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة انما هو في العقل دون العين
فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع
اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المسطور سابقا ومنها
ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون
كيفية عند المشائين بانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزؤ واضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا
ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الموجود على الوجود ثم
لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل
انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا
في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر ماهية حق وجودها
في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس
الكيف وساير المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية
متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس او النوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالماهية والموجود
وان كان عرضا متحدا بها لما مر من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الامور
العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الوجود بما هو
موجود ولهذا القدر ايضا سائر الامور في ان وجودها في نفسها وجودها للموضوع ووجود المجرد عين وجود الماهية لا وجود شيء آخر لها لعدم
افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكر على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض
بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى للمعترض ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الامر بل في اعتبار الذهن بتحليل العقل

فتبين

فتبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري
اي نورية الشيء من الاشياء ولا وجود له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بنفسه والمظهر لغيره
من الذوات النورية كالواجب والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة والمحسوسة كنور الكواكب والسرج وله وجود في الاعيان
لا في الاذهان كما سيظهر وهو حقيقة مشككة وذلك انه واطلاق النور عليها بالتشكيك لا الاشتراك والمعنى الاول مفهوم عرضي
للثاني بخلاف الثاني فانه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية
بمعنى المعروضية للتحقق الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والكمال والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه انما
من جهة ضعف لادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاط بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب ما كانت درجة الكمال لا انه اتم
لا حدله في العظمة والجلال والشدة والكمال وقع بازائه مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهيات الامكانية والحصص كما سنح
لك زيادة اطلاع عليه فيما سيفرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه معنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهوم
المصدري الذي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم والحيثية عن
ذاته بذاته وعن الماهية باتضمامه اليها ولا شبهة في انه بلا حظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى الماهية
لا يمنع العدم وحيثيته بل انما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو منه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا
او وجودا امكانيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هويتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها
مغايرة للارتباط بالحق كالماهيات الامكانية حيث ان لكل منهما حقيقة ومهية وقد عرضها التعلق بالحق سبب الوجودات
الحقيقية التي ليست هي الا شؤونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه
وجلاله كما سيرد لك برهانه ان شاء الله تعالى ولان نحن بصدد ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي
الذي هو الموجودية سواء كان موجودية الوجود او موجودية الماهية لان نسبة الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى
الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج و
مبدأ الاثر واثر المبدع ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجود الانتزاعي
الذي هو امور عقلية بعد ومثله في الخارج باتفاق العقلاء ولا الماهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها
رائحة الوجود وانما يصدق عليها الوجود كما سنحقق في بحث الجعل من ان المجعول اي الاثر للجاعل وما يترتب عليه هو نحو
من الوجود بالجعل البسيط دون الماهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا هوية من الوجود لا ماهية من الماهيات فالغرض
ان الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتأخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه
على جميع الاتصافات ويمتنع طريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي
لا يصح ان يمنع الاعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر و
هذه الحقيقة هي التي يسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت مما عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء العقلي متحقق كما اشرنا اليه
فالذي ذهبوا اليه هو لاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود ليس الا الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع
بما ذكرنا قول بعض المدققين من ان الحكم بتقدم الوجود على قابلة الماهية غير صحيح لانه ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي
لانا نقول ما حكم بتقدمه مستعمل بتقدم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي
العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الالهيات الشفاء بقوله والذي
يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار الغير
وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك غير الواجب عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار

نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منها جميعا في الوجودان المهية موجودة اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والماهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك لا في العين وبعد ما بان هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليهما بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض الوجود المنسوب الى الانسان بالذات الى الابيض بالعرض فلا شبهة في المتحدين لا يمكن ان يكون موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما بضرب الانتساب فلا محال احدهما او كلاهما الانتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين الماهيات والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والماهيات امورا حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريق اهل الكشف والشهود واما بان يكون الماهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود الحقيقي العيني كما هو مذهب المنصور والجملة الوجود العيني وان كان حقيقة واحدة نوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل له فلا يعرضه الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع الماهيات المتحدة بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشأ الانتزاع الموجودية هو الوجود ومن حيث انه باعتبار انه منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من معنيي الوجود الانتزاعي والحقيقي يشترك بين الماهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين بل انضمامه الى كل مهية يحصل له الاشياء التحصل ويخرج من الابهام والخفاء الى الكون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه فلولا ظهوره في ذوات الاكوان ثم اظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها في حد ذاتها وحد نفسها معطلة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حد انفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلا وابدا لا في وقت من الاوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسية سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شان من الشؤون يوجب ظهوره مرتبة من مراتب الامكان المكنات وعين من الاعيان الثابتة وكلما كان مراتب التنزل اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ممزوجة ظهوره بالاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود باعيان الظاهرة واختفاؤه بصور المجالي والصبغة بصبغ الامكان اكثر فكل برزة من البرزات توجب تنزلا عن مرتبة من الكمال وتواضعا عن غاية الرفعة والعظمة وشدة النور ونوع الوجود فكل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيه اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى عين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي في غاية نقصان الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود والنورية الا باريها ومبدعها

والوجود موجود به م

اى الهوية م

امورات م

رب يسر ولا تعسر وما توفيقي الا بالله

وهو نور الانوار وموجد الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا تحيط به الافهام بل تتجافى عنه الحواس والاوهام وتنبو عنه العقول والافهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالاعدام المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة والمعاني المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار التنزلات لا غير كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى وظهوره على القوة المدركة لديها اتم واجلى لما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع في قصيا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك فعلمنا ان هذا اللبس من جهة انه هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلال والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسنا في المادة وملابستنا الاعدام والظلمات يعتاص عن ادراكه ولا نتمكن ان تتعقل على ما هو عليه في الوجود فان امر المكالمة بسبب ضعفها او بعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل نفسها لا من قبل ازلية لعظمته وسعة رحمته وشدة النور النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشيا كما اشار اليه بقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وبقوله تعالى اذا سالك عبادي عني فاني قريب وثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكل ما كان المدارك اصح ادراكا في التحمل الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور الانوار الحق الاول له وتجليات جماله وجلاله اشد ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنورية وعظمة الوجود للحي القيوم ومما يجب انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتاخر والتقدم والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الالوان الزجاجات في انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا شدة اللمعان ونقصها من توقع مع الزجاجات والوانها وحجبها عن نور الحقيقي ومراتب الحقيقية التنزلية اختفى النور عنده كمن ذهب الى ان المهيات امور حقيقية متأصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن شاهد الالوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي ظهرت في صورة الاعيان على صبغ استعدادها كمن ذهب الى ان مراتب الموجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الالهي وظهورات للوجود الحق الواجبي ظهرت في صور الاعيان وانصبغت بصبغ الماهيات الامكانية واحتجبت بالصور الخليقة عن الهوية الالهية الواجبية وهاهنا يجب ان يعلم ان اثبات المراتب للوجود المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات فان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشؤونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة ولكن عند لحكاية هذا المطلب الى ان يجيء برهانه وانتظره منتظرا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى والماهيات امور حقيقية موجودة بهذا الاعتبار من انتسابها الى الوجود الواجبي و

والمكانات م

مراتب

وظهوره حطوره م

انه يحقق م

وارتباطه به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي له افراد متعددة هي الموجودات ونسبوا هذا المذهب الى ذوق
المتألهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجود الجميع الممكنات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما
لا يخفى عند التأمل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ولا
نعقل تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبا الى الكل فان اعتذر بان التفاوت
بحسب التقدم والتاخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي
اقدم من بعض اخر نقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من
المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنسوب ماهية والماهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئا من التقدم
والتاخر والعلية والمعلولية ولا اولوية ايضا لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها وفعليتها في
انفسها وبحسب ماهيتها فمن اين يحصل اتصاف بعض افراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتاخر
فيها والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهية غير الوجود بل ذا ماهيات متعددة
متخالفة وسيجيء ان لا ماهية له تعالى سوى الانية وان كان النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء
فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة
في ان حقائقها ليست عبارة من التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور الماهيات ونشك في ارتباطها الى الحق وتعلقها
به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء
الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب الثالث
ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب
وبعضها انتزاعية كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب ومذهب الذي عليه الجمهور من المتاخرين القائلين بان
وجود الممكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لانه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي
يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود
كلي متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء او وجودها
معنى عقلي وهو مفهوم كلي شامل لجميع الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيء اخر ارتباطيا كان او لا فان
اطلق الوجود على معنى اخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء
في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة تتجدد على الذات التي هي ذات
في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان شيئية الماهية وان كانت غير شيئية الوجود
الا ان الماهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه الماهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب
اللفظ فالماهية ما لم توجد لا يكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها
فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية في الواقع وان كانت متأخرة
منها في الذهن لان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف
متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات
ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة
لا تعلم وسلموا ان الحال منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين
الموجود والمعدوم وحتى يقال الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس

الوجو

الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم وعندهم مما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم
مجردا اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم
المعدوم في خارج العقل بان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنوا غير ذلك كان باطلا ولا
خبر عنه ولا به ومما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فهو موجود هل هو ثابت او منفي
فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود
الوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها
الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حال العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف
الشيء بالصفة الثابتة له في الحالة المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان
التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قال انه شيء وكذا الامكان
ثم انهم كما اضطروا الى كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات يفترق بها كل يضطرهم كون الصفات
غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث يفترق بها وبما ادى الامر الى غير النهاية وتبين انه اذا لم يعلم
الشيء لم يعلم به الشيء وتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل ايضا جماعة
تحاشوا عن ان يقولوا ان الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول فنقل سوء عن ذلك
ومعا بحسب اللفظ امره سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى
بل كلها انما المراد منها في حق الباري تعالى معان هي يكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها
فكما ان المراد من السميع والبصير الثابتين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي
المقيد عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف
مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظة من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه
على ان صفاته مع ذاته البعيدة عن المعنى الذي تصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب
والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة في حقه تعالى معانيها الوضعية
العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود
فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح ح ان يقال انه حقيقة او ذات وشيء مع الاشياء والا لزم اشتراكه معها
في مفهوم الحقيقة والذات والشيء فاذا لم يكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية
والثبات والقدم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه
هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر في ايراد اشياء من هوساتهم في هذا
الكتاب فان العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات
بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل و
هو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته
فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في الاسلام
ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الالهية ووقع
بايديهم ما نقله جماعة في عهد بني امية من كتب قوم اساميهم يشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم
ان كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوا عليها رغبة في الفلسفة

وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا ان الاكثر انما غلطوا بسبب
ما سمعوا من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا توهموا ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء فضلا عما استفادوه [?] وتبعهم فيها
المتاخرون وما اوجبت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها

في الوجود الرابطي

اطلاق الوجود في صناعاتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمول وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في
مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطا في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي هي جزء للعقود وقد
اختلفوا في كونه غير الوجود المحمول بالنوع ام لا ثم تحققه في الهليات البسيطة ام لا فالحق هو الاول في الاول والثاني في
الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية والمفهومات
الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما
هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن
على ان يكون في شيء او له او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا او
جملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشائية فان وجود المعلول من حيث هو المعلول هو وجوده
بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا اجنبية [?] اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا
الى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف ان
النسبتان وهم لا يقولون بذلك المعلول هو عندنا نحو من انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس الماهية كما في طريقة
الرواقيين او اتصافها بوجودها كما في قاعدة المشائين فاذا هذا الوجود الرابطي ليس مخالفا [?] ان يباين [?] الشيء
في نفسه بالذات بل انه احد اعتبارات التي عليها ان كان و اما الوجود الرابطي الذي هو احد الرابطين
في الهلية المركبة فمفهومه مباين لوجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار
تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة والاخر انه هو بعينه
في الجسم اعتباران وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا
بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهلية المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل
للجسم ثم وجود الشيء الناعتي بعد ما ان يوخذ على هذه الحيثية الجهة الملحوظة على نحوين تارة ينسب الى ذلك الشيء فيكون
من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ملحوظا
عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايضا بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم
ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الاعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه والاخر
بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو يختص بوجود الشيء لنفسه فلا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى
الاول مفهوم تعلقي على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان ينسلخ عنه ذلك الشان ويوخذ معنى اسميا بتوجيه

لا يمكن تعقلها

الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يوخذ نسبيا غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء
في نفسه وانما الحيثية الاضافية الى الغير بحسب الواقع خارجا عن ماهيته موضوعة فلا صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى
اسميا بخلاف الاضافة المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متشابهة في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط
من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط للاول والرابطي للاخير وبازائهما الوجود المحمول للاول [?]
المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط لا الاول الرابطين

المنهج الثالث في [illegible] وعناصر العقود وخواصها [?] وفيه فصول ٣

في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل ان من المعاني التي يرتسم النفس بها ارتساما اوليا هو

معنى الضرورة

معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن
دورا فعرف الممتنع بانه ليس بممكن ثم عرف الممكن بانه ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذي يلزم
من فرض وجوده عدمه محال [?] والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما توهمه بعضهم
من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامي وما عرف بانه الذي لا يلزم
من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب
ان لا يكون عرف الواجب بما ذكرنا فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يوخذ من الامور البينة فان الانسان
لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامين مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسب
الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما
او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم
من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر ولا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض
وجوده عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء لنفسه وعلى هذا
السبيل معنى الامكان والجميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت
ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلثة فلتاخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم
لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم يعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين و
الامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة
نظروا الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة
الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا اولا بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام
الثلثة الواجب لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع
بادنى التفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما توا الى البرهان وجدوا ان احتمال
كون الماهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا
اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر للواجب الوجود كما
سنذكره على وجه التصدير وهو بطا د [?] في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الكثرة
العقلية والنفسية والطبايع الجسمية ونسبة العلية والافاضة والاثار اليها اولا فلما ثبتوا
في مقامه ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب واغا ينسب العلية الى ما سواه من المبادي العقلية و
النفسية والطبيعة من اجل انها شرايط ومعدات لفيض الواجب الحق ومكثرات لجهات جوده
ووحدته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في
اوايل الابحاث واوسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع عما نحن بصدده في
اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم
غيروا معنى الواجب عما وضعوه فهكذا المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم وكلنا نحن غيرنا معنى
الواجب الممكن في بعض ما سوى الواجب عما وضعه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم الاقرب الى
التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر اليه

عما سواه فلا يخلو اما ان يكون ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام
لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شيء او انضمام اليه او غير
ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراقي والوحدة الحقيقية عند القياسيين
وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني ممتنعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكنا سواء كان مهية او انية الا
ان موجودية الماهيات بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات وصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء
على الهياكل والقوابل بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى الماهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال والى
القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وعلو
شانه فحصل مفهوم الموجود العام ومبدء انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى و
اعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية
اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد به نحو من الوجود واذ ينكشف لك بنحو من البرهان ان موجودية الممكن
ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط
الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها
بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات كونها روابط وانها مرتبطة ومتعلقة بجاعلها روابط وتعلقات الى غيرها
فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات الكلية فانها وان لم يكن لها
ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم تتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة ومنفي في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي
ازلا وابدا ليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا هي وانها
لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متأخرة ولا مصدرة ولا صادرة ولا متعلقة ولا جاعلة ولا مجعولة وبالجملة ليست محكوما
عليها بحيثية ذاتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بشيء من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات
فانها حقايقها تعلقية لا يمكن الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية
استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة بلا مهيات وانوار سارجة بلا ظلمة وهذا يحتاج تصورها
الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة ثانية
وقريحة ثانية فكما ان ماهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحد ورسم او اكتناه بماهيتها الا بعد تصور ما سبق عليها
من مقوماتها الذاتية فكذا لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات لفاقة الذاتية الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادئه الوجودية
ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان
بعينه هو المتأخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عن ما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد
يجد ما ذكره اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما قلنا وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب الماهية او الوجود
ليس الا من تعملات النفس وتصرفات المفتش قد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حصر في نفس ذاته الامكان والافتقار
لا يصح ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فاذا تجويز
كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود واولوية باعثة لتحصيص رجحانا متقدما على وجوده واولوية باعثة
لتحقيقه انما نشأ من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلا محضا وليس اشياء ولا تأثيرا ولا اقتضاء
اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم ترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز فكا حصه

لا يكون

لان الحد والبرهان

ولا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه
بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص وجوده
واشير الى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاق
الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت
نفس النبي عليه وآله السلام اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل
وطربت طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم ان العيش عيش الاخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في
الاعيان مطلقا والحقيقة لكل شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد
يفهم منه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق
وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة
الامر اليه وقد اخطأ من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق نسبتهما
الى الامر في نفسه فان الفرق بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك
ما كان صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب
والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتايج وهذه الخاصة من عوارض
الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود وفقاوة ما ذكر الشيخ في الشفاء لسبيل مقابح السوفسطائية ان يقال لهم
انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم لشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما
سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك فيه فسقط الكلام
الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا
فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاقاويل فقد اعترفوا بعلم او حق ما وان قالوا انا لا
ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا فلعل
ما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول
النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد   قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب
والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا في مرتبتها الاحتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقط عن
الاعتبار مع صحة القريحة وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون
واجب الجوانية او ممتنعها او ممكنها لكن حيث ما نطلق الواجب وقسيميه في العلم الكلي تبادر
الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هو المستعمل في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول
خاص هو الوجود ولما توهمه بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها فدفع بان اللازم هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فا
فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب
البحوث حيث لم يتفقه ان لازم الماهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يجب بالذات الى نفس الماهية
ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة
الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من حيث انها الة الانتظام مخلوطة بالوجود كما للذات
حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهية وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية

المعقود بذلك الحكم وصفيه ظن ان كون اللوازم واجبة للملزوم ما لها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات
واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج
ما دامت موجودة بالضرورة ضرورية وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الوجود الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوجود
والضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله تعالى حكيم بالضرورة يخص الضرورة الذاتية الصادقة حال الوجود اي مع الوجود لا بالوجود
كما في هذه الضرورة الليس بين الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورية الازلية السرمدية
الذاتية فرق في محصلة ما يحذو سبيل اسبقينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف
الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات المهية المتقدمة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر نحو واحد منهما هو ما بحسب الذات
والمهية لا بحسب الطبع والعلية المشهورة في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي علم الكلام بين واجبين
لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته
بذاته مطابقا للحكم
وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة يؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا
الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق
الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد
ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجودية على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته
ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي حيثية كان واية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود
والموجودية فح نقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها الى آخره اما ان يكون بحيث
لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض ارتفاعها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها يبقى كونها مطابقا لصدق الموجود و
محكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها التساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره
ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من
الثاني مستحيل وبطلان الثاني بقسميه يوجب بطلان المقدم فيكون واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن
الوجود بذاته ومن هاهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر لو فرضنا اذ
العلاقة العقلية انما تتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر وبين امور يكون معلولة لعلة واحدة
موجبة بلا وسط او بوسط فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط
بوسط او بغير وسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر فاذا لو فرضنا بين الواجبين المفروضين
تلازما ذاتيا وتكافؤا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء من الواجبين وهو منافي
الوجود الذاتي وهف طريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجوبين معا في ذات واحدة
والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبية لا يعرض لها
الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا
يابى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه
الا اذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشيء من ذلك لا يتحقق
بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية
بل بمجرد مصاحبة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الآخر والمضاف فان اللذان وجوب كل منهما

مع الآخر لا يكفي في تحققها موضوعاهما بل يفتقر الى ثالث جامع بينهما موقع للاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث يتبين فيه كيفية
تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الآخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما في ان واجب الوجود
انيته ماهيته بمعنى انه لا مهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له مهية هو الحيوان الناطق
ووجود هو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كاسنبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم
ان وجوده لكونه عرضيا للمهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما للمعروض واما للغير فلو كان معلولا للغير يلزم امكانه اذ المعلولية للغير
ينافي الوجوبية هذا هف فاذا للمهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد
عليك ان شاء الله تعالى الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من
دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يقضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان
الوجود المتقدم ان كان نفس المهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل ووجه اللزوم ان
الوجود يحتاج الى المهية لاحتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة
هي الماهية لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون
المهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زائدا لزم بل يلزم امكان نفي الوجود الواجب وهو ضروري
الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا وكان جايز الزوال نظرا
الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وهنا بحث وهو
ان امكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكانا
امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا
يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذوات بذاتها مقتضية موجبة لوجودها على ذلك
التقدير والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاصي وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات
الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه
الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هو المهية من حيث هي هي فتقدمها لا
بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالمهية وكما ان المهية علة للوازمها
بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح
الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب
تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدأ للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود
فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع
المتنافيين فاذا هي المهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب
تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم مع
البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود لا يجوز
ان يكون معلول المهية لان الوجود ليس له علة غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء
من حيث هو شيء ومهية شيء ومهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو مهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة
لكل شيء وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء وفي الاشارات
وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود لا شيئا حاصل الوجود ولو كانت مهية سببا للوجود

لانها مهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم المهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا يلزم منه توقف على حال وجودها
ومحال ان يكون مهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود
فيكون علة الوجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل العلة وجود لم يحصل المعلول وجود بل يكون العلة مهية فيتبعها مهية المعلول
مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض
للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين لكن لا يوجد وجود وليس يجوز ان يقال الوجود مهية ليس
يعتبر معها الوجود كما يجوز ان لكون الزوايا كقائمتين مهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك المهية فحال وجود المثلث يكون
موجودة وفي حال عدمها يكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فليس يمكن ان يقال مهية
الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال ايضا وان لم يوجد يكون الوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقال
انها من حيث هي مهية يلزمها مهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا يخرج عن ان يكون موجودة
وليس كمهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود ما دامت مهية بل هذه المهية يوجد بعد وجود المثلث و
عدم المثلث عدمت هذه المهية فان قال قائل وايضا فان عدم مهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون ح ليست المهية سببا
للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج الى ان يكون موجود حتى يلزم وجود الوجود والا لم يلزمها عدم الوجود
فيكون قبل اللازم الوجود موجودة فيكون قد عرض الوجود لها قبل ان لزم عنها الوجود وهذا مح فاحفظ بهذا
قد رايت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة
الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام
العرض الى الموضوع بان يكون للمهية كون ولوجودها كون اخر يحل المهية بل الوجود نفس كون المهية وحصولها وما به
يتحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة
بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين
الجنس والفصل اما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتين فانصباغ المهية بالوجود انما هو بحسب العقل
حيث يحلل الوجود الى الماهية مبهمة ووجود حاصل ويصفها به كما مر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصا
للمتحصل الذي يحصل ذلك المبهم به ولا يحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع
له واما التقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما بالقياس اليها وتقدم الماهية على لوازمها فهذا نحو اخر من التقدم سوى ما با
العلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلة والتاثير فان قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس الى وجودها من هذا
القبيل نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم لاحدهما على الاخر في الواقع فان
الوجود في الحقيقة هو الوجود والماهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين
على الماهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور عن الجاعل والتقرر في الاعيان الماهية مفهومة عنه متحدة معه فيكون
فرعا لها بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثر اذ الماهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما سيطلع عليه
وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل لم يكن هناك مهية واذا صدر الوجود تقررت الماهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة
متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية متاصلة وقد
حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم الماهية والتقدم والتاخر بين الماهية ولازمها وان كانا متحققين من دون
مدخلية الوجود في شيء منهما مع انسحاب حكم الوجود عليها لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بها فالماهية في مرتبة اقتضائها
للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضائها بحسب الوجود فيكون فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها
الشيء اما ماهية او وجود اذ المراد بالماهية غير الوجود ولا محالة يكون امر يعرضه الكلية والابهام فنقول كلما هو

لكونه نفس التقرر
في الاعيان و

غير الوجود

غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا للوجود فان السبب
متقدم بالوجود على الوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما يدل على ان الواجب الوجود
ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا
بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته ولك
ان تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه ات في الوجود فان الوجود لو كان سببا للوجود لكونه والسبب
متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه مح لكنا نجيب بانا لا نسلم انه محال فان تقدم
الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة
في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كلما هو غير الوجود فهو مع كون الانسان مثلا اما ان يكون
موجودا للانسانية لانه انسان ولما هو موجود بسبب شيء اخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما
يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا
الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا من علة وينعكس بعكس
النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كل لا يجوز
ان يكون موجودا لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحذور
فالجواب ان الوجود موجود لا بوجود اخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود
الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه
موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان متقدم
ومتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكان الاجسام تختلف بالمادة والمادة تختلف بنفسها وكان الاشياء تظهر بين يدي الحس
بالنور والنور بنفسه لا بنور اخر هذا ما قرر بعض العلماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل
الذهن وجوده عن مهية ان امتنع وجودها بعينها لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي الحقيقي
اخرى معقول لغيره يمتنع لمهيتها بل ممكنة لا غير لنهايته وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد ولو كان
هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود
للمهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار مهية هذا مح غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس المهية
فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء
من حيث مهيتها ممكنا صار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا فهذا مح فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية
وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا
كلامه نور الله سره واري انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا
الى وجود ومعروض لم يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود
عين ذاته بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة بنحو وجوده كما هو راي اهل الحق
المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكلما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع
النظر عن وجوده كليا لا محالة وكلما له مهية كلية فنفس تصورها يابى ان يكون لها جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارج عن
نفس مهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات والذوات اذ المنظور اليه في
تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حاله في نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا

لجزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها
باطلة اذ الاول ينافي الوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما فرض واقعا وبطلان الشقوق
التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب بمعنى صرف الوجود فاذا ان كان في الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود
الصرف المؤكد المتشخص بنفسه لا بالحقيقة عموم ولا خصوص ومما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز
في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر
فغاية ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا فان قال ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع
ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية
بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة
عن نفس المهية لا يأبى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس
في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان او لا يقفيا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه
اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لم يكن من حيث هي هي الا هي كان الوقوع
واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يأبى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما
كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته
خارجا عن احد هذه المواد فاذا وجب لذاته فرد من مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو
امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا
لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب
لذاته ممكنا لذاته هف فثبت انه لو كان الواجب ذا مهية غير الانية لزم كونه عريا من المواد الثلث وهو مح
ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم مهياتها بمعنى ان كل واحد من الجواهر
المفارقة يقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا مهية تقتضي انيتها الاعتبارية وحدها فكيف حكمت بان المهية لا
تقتضي شيئا من مراتب التعين لان الاشياء كلها وجودها الخاص في الوجود مما لا تقتضيه الماهية كما عرفت بل اللزوم مما يراد
منه عدم الانفكاك بين الشيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لمهيته واما التعين
بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري ينتزع عقلا لا باس بكونه من لوازم المهية باي معنى كان لانه ليس امرا مخصوصا يتعين به الوجه
الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ويناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على مهية
الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر ويحتاج الى فصل مقوم ويتركب ذاته وهو مح واما كلما صح على الفرد صح على الطبيعة
من حيث هي وكلما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قول الامكان على بعض الجواهر ضرورة مشاهدة
حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها الذاتية فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر ودخل فيما
الوجود تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة الامكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكلما له مهية
زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له ثم
مهية سوى الوجود   فدا ورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية من الايرادات
وجوه منها لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية لحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك
لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده

لغيره

الى غيره فيتوقف وجوده على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في تجرده عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذا يحتاج الى عدم ذلك
المقتضي واجيب بان حصول ذلك الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف لحقيقة ساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية
والنقص والغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا التفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود مرتبة ضعف وقصور لا
بالحقيقة معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالماهيات والقصور والضعف من مراتب الامكان والتنزلات النورانية من
الظل ليس امرا وجوديا بل هو مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور
عند هؤلاء العظام من الحكماء الفهلويين وقصورها انما نشأ من خصوصيات هوياتها التي لا يزيد على حقيقتها المشككة في اصل الوجود والنورية
ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات ولو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود
كذلك وهو مح لاستلزامه كون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب مبدء
الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود
الا ان الحكم يختلف عنه لفقدان شرط المبدئية وهو التجرد والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذي هو وجود مخالف
مخالف لساير الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او تأصلا وغناء كما هو عند الائمة من
ومنها ان حقيقة الله لا تساوي حقيقة شيء من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان والا لامكان
واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوي وجود الممكنات في كونه
وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء اخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات بل
مساوية في تمام الحقيقة لذاته واجيب بان وجود جميع الممكنات ليس نفس مهياتها ولا جزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف
لان عروض الوجود للممكنات لا ينافي مشاركته الواجب اياها في معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله مهيات الممكن في اللوازم كانت
مخالفة وجود الممكنات في اللوازم لان وجوده يقتضي التجرد والوجوب ووجود الممكنات الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال
باللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهبوا
اليه فالحق في الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجود الواجب لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل شاركها في
مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الذهنية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم
لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد ومع انه
عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون في
الاعيان فان كان بدون الكون فهو مح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما
ان يكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على
ما هو حقيقة الواجب وبوجه اخر انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص ان لم يشتمل على
معنى الكون والثبوت ولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه وان
اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون نفس الواجب او جزءه وايا ما كان يلزم ان يكون لله مهية
كلية وانه مح فالجواب عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات لانه متقدم
بالذات عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية
ونظايرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا زائدا على ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب
المباحثات من ان مهية الحق موجودة لا بوجود ملحق اي من خارج وليس كالانسانية التي هي موجودة بان لها

كما ان الظل من مراتب التنزلات

المتقدم

وحقيقته مخالفة

وجوداً خارجاً عنها بل نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهي معنى بسيط وان كان المعبر عنه بلفظ مركب وان كان له
وجود مشترك فيكون ذلك لازماً حتى يجب له او يوجد الوجود بالمعنى العام فيكون لازماً لا يرتفع دائماً وهو لازم من وجوده الحق لكونه موجوداً
او جعل انه موجود في اصله ومهيته فيشمل سؤال الضعيف هل هو نفس وجوده ام لا فنوضح بان له وجوداً اي بالمعنى العام على انه لازم له
نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشيء هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود
فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده وصحته وبانه يجب وجوده وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض
للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان الحصة من الكون في الاعيان زائدة على الوجود المجرد والمبدأ
للممكنات الذي هو نفس مهية الواجب فليس فيها اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجوداً
بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والاخرى بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته الذي هي نفس
ذلك المفهوم مع خصوصية ما الا ما صدق عليه هو من الوجود لان التحالف انما النزاع في الوجود الخاص اهو عين حقيقة الواجب ام زائد
عليه فان وقع في كلامهم ان الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب
ذاته بذاته وفي الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الاخر فبان الوجود ليس بكلي وان كان مطلقاً مشتركاً فتأمل في هذا المقام فان
لو رفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة
وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة
الواجب اما ان حقيقة الواجب غير معلومة للعبد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه للعدل من الحكماء
والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليس الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء مستعداً
بخلاف المهية فانها امر مبهم لا يابى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك
الشيء للذات واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علماً اكتناهياً احاطياً عقلياً او حسياً فهذا ايضاً حق
لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية
والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شؤون علته وله حصول تام عندها وليس
لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهوداً لاحد من الممكنات اصلاً فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ
ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحيان على قدر ما يمكن للمفاض
عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه
وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام
والقوى والمواد لا المنع وبخل من قبله نعم فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم
تناهيه ما قرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه
من حبل الوريد وقوله اذا سألك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه العلي الاعلى من جهة كماله الاقصى والقريب الادنى من جهة سعة رحمته
فهو العالي في دنوه والداني في علوه والى هذا اشار في الرواية عن النبي الامي عليه وآله السلام لو دليتم بحبل الى الارض السفلى لهبط على الله ثم قال يعقوب
ابن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر
ما يمكن المفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اعز واوفر واشد استغراقاً
وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجل الاشياء واكملها لان كل جمال وكل كمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله
فله الجلال الارفع والنور الاتم فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه
لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة

نورها ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الالهي
ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجاباً للعقل او الحس عن
الادراك يرجع الى قصور شيء منهما وفتوره عن نيل المطلوب والاكتناه فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية
بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقايص والافات فان قيل اذ جوزت كونه تعالى معلوماً بالحضور الاشراقي للنفوس
المتألهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه فكيف لا يكون معلوماً بالكنه
والمشهود ليس الا نفس الحقيقة البسيطة الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب فالمعلول
الاول فهو ايضاً لا يشاهد الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده للحق من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه
الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذوات والاقبال بالكلية
الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يكن مانعاً عن الشهود ولم
يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقياً كما قال الحلاج بيني وبينك انيّ ينازعني
فارفع بلطفك انيّ من البين اعلم يا اخا الحقيقة ايدك بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطاً
وهو عبارة عن ادراك مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى
على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك
وتلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحصلين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك
حسياً او خيالياً او عقلياً وسواء كان حضورياً او حصولياً وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء ان وجود
كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها
هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات
ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك
الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لان صريح ذاته بغاية منتهى سلسلة الممكنات
وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته ترجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه
اللائق به فكل من ادرك شيئاً من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا الادراك الا
الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب قال ما رايت شيئاً الا ورايت الله قبله وروي معه وفيه
والكل جميع فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك تعالى بكنه ذاته
لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بالاولياء
والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف
والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب واليه يرجع حكم الكفر والتفاضل بين العرفاء والمراتب للناس بخلاف النحو الاول فانه لا
يتطرق اليه الخطاء والجهالة اصلاً كما في الفارسي دانش حق ذوات فطرت دانش دانش كان فكرت فاذا تقرر
ان مدركات الحس كمدركات ساير القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هو المحبوب الاول والمقصد الكامل للانسان
فيجب ان يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبة وبجميع ظاهر بدنه
يلمس لا على وجه يقول المجسمة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فيدرك المحبوب الحقيقي مع جميع القوى والجوارح مع تقدس
ذاته عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن الجسمانيات والمواد وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين
خلصوا عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون

لجلاله سامعون لكلامه واليه اشار بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس
لا يتصور ان يكون بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا
يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ الامتثال مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة الذات
ويحب ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او
كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه وهم وازاحة ولعلك تقول ان الوجود
طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها
بل يجب لكل فرد ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض او
اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في
وجوبه الى منفصل والجواب في المنع كونه طبيعة نوعية متواطئة ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب
ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات
الخاصة متخالفة الحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولة عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق
على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا
مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت
فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن

وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقايق متخالفة
بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها
اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها
العينية ولا يحتاج الى تعين اخر كما لا يحتاج في موجوديته الى وجود اخر لان وجوده ذاته وسنبين في مبحث التشكيك
ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يتحقق
بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص
لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره محتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه
لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي
في المفهوم والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك
مع اصراره على شبهة التي زعم انها في المتانة بحيث لا يعتريها شك وهي ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد
يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان الوجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي
في المفهوم وفي الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا فهو المط والا فما اختلاف في اللاعروض
والعروض على تقدير التواطؤ وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فيقال له كلاهما فاسد
اما الاول فلان التواطؤ ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك
زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم لجواز ان يكون احدهما عرضا لمفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قيوما بذاته
لكونه حقيقة مخالفة لساير العروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصلا متحققا
الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال لجلاله واما الثاني فلان

في وجود

في وجود كون المشكك خارجا عن حقايق افراده ومن لم يحصر كلامه كما سنبينه ان شاء الله العزيز فان الواجب لذاته واجب
من جميع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب من جميع جهاته
ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك الاصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عليه كما زعمه كثير من الناس
فان ذلك يعد من خواص الواجب لذاته دون هذا الاتصاف لمفارقاته النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة
كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن الحركة والاوضاع الجسمانية
وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف ولهذا الاصل المذكور حجتان احديهما ما تجشمنا باقامتها وهو
ان الواجب تع لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية بحيث ذاته بذاته لزم التركيب في ذاته وهو مما اطلع على
استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا او ضرورة لا امكانا
وجوازا وثانيهما ان ذاته لو لم يكن كافية فيما له من الصفات لكان شيئا من صفاته حاصلة له من غيره فيكون حضور
ذلك الغير وجوده علة لوجود تلك الصفة فيه وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لان علة الشيء الشيئي يستلزم
كون لوجود المعلول وعدمها العدمي وشيئيتها الشيئية واذا كان كذلك لم يكن ذاته تع اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط
يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن
وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلت القضية وصفية لم
يكن الوجوب له تع ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة القيلة
لم يكن ذاته ازلية تع عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف
وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ان يكون وجود هذه الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون
الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير
فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس
الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور
مح والمح جاز ان يستلزم محالا اخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه فالاولى ان تقرر الحجة المذكورة
هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما
فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع
عدم تلك الصفة وهذا ايضا مح بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين
المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره
وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار
العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها او عدم علتها حتى ينافي تحصيل معلولها وجودا وعدما
والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي
ليس اعتبار الوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا يخلو الماهية عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول
اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار الوجود صفة ما يكون سببا لوجودها او عدمها وما يحصل ذلك العدم بل لا ينافي
في حصول احد الطرفين والسبب المقوم له لانا نقول مرتبة الماهيات التي عرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست
وعاء الكون الواقعي لشيء ولا لعدم اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها وذاتياتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما
واما ذات الحق فيمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع

الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله لا يمكن ان يكون مبهماً بحيث لا يكون لها تعلق لشيء لا وجوداً ولا عدماً
كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك طرد الاعدام ورفع الفقدان ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود
فرتبة وجوده في ذاته اما بعينه مرتبة وجوده معاً اخر كما في صفاته الكمالية تعالى انها التي مرتبتها في الوجود درجة ذاته تعالى
بذاته او مرتبة عدمه لقصوره ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متأخراً عنه بمراحل لا يقدر فيكون
عدمه سابقاً على وجوده بتلك المراحل وتضاعيف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف التنزلات والقصورات
عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود
او العدم واياما كان يلزم من لزوم اعتبار علته ومعاذ الله ان حصول ذي السبب وجوداً وعدماً مستفاد من حصول سببه وجوداً وعدماً
فلكل اعتباره وتعقله مستفاد من اعتبار سببه وتعقله كذلك ان هذا غاية ما تأتى لاحد من الكلام في هذا المرام ويمكن ان يقال
فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات ولا جنة الحصول لغير فيجب مرتبة ذاته بل اجل حلية الغير فيها وان
امتنع تجددها وثبتها عليه مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة
متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الالهيات الشفا حيث قال ولا يبالى
بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث علة الوجود زيد ليست بواجبة الوجود
بل من حيث ذاته ولا يرتضي بعض استرثى قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع و
المقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان
بالقياس الى الغير والغير ايضاً امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير
ايضاً ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وجوداً ... جهة
الحصول له تعالى لان وجودها روابط فيضية وجوده نعم لو تصور رضيعاً واجب وجود اخر او ممكنات اخر مستند
الى واجب وجود اخر لكان لما ذكر وجه صحة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وذلك لان وجوب وجود الاشياء انما
بشأنه تعالى فكما ان لها وجوباً بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها بالقياس الى ذلك الغير و
وجوب له ايضاً اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء
الذاتي ويرجع الى ان الغير يأبى لا يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان
او من قبيل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشح الوجود وظل الجوهر
استناد تمام حقيقته تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع
فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا
اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل مبدعها الفياض الوهاب الباسط على من
يشاء بغير حساب فالحق ان اضافة ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية اليها واضواءه الساطعة على الذوات
القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك الهيئات الممكنة وليست اضافته كسائر الاضافات التي تكون بين الاشياء وتكون متأخرة
عن المنسوب اليه فكما ان بعلمه الاجمالي الكمالي يعلم جميع الاشياء ونسبها اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات
فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها واضافاتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع ربوبيته
شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والنقص والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر والعجب من الشيخ
وشدة تطوره في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه ربما
قد تفطن به في غير الشفاء حيث قال في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وهناك ليس امكان البتة وفي

كتاب اثولوجيا

[هامش: اقتضاء م]

[هامش: المنسوب والمنسوب اليه بل انا نكرر مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان المنتزع ذاته بذاته لا منتزع الغير صح]

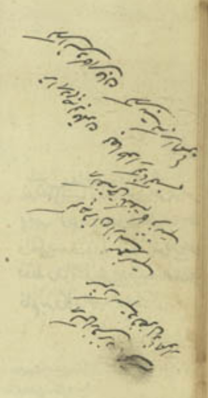
كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات ونحوه بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدء الاول على الضرورة والبت
واما ما يرى من تجدد الاشياء وتعاقبها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا
يستلزم الزوال والغيبة عن بعض موجود اخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيأتي
في تحقيق هذا الكلام مزيد تحقيق ان شاء الله المفضال المنعام

في ان الواجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه
على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر فمجرد كونه متشخصاً بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود اخر من دون الرجوع
الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما يتبين من ان التعيين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصراً في شخصه
بالضرورة وانما قلنا لا يكفي في ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقايق متخالفة واجبة الوجود يتعين كل منها بنفس حقيقته
فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين
في هذا المفهوم ومتغايرين بالذات بامر من الامور وملاك الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما
خارجاً عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزمه
التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجاً عن الحقيقة فيلزم ان يكون
الواجب في تعينه محتاجاً الى الغير ولان تعين الشيء اذا كان زائداً على حقيقته عرضياً لها يلزم ان يكون معللاً لان كل ما هو عرضي
لشيء فهو معلل اما بذات ذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير
ذلك الشيء فيكون محتاجاً اليه في وجوده او في مرتبة وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده
والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجباً بالذات قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود
في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود
وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان
ذاته بنفس ذاته مصداق الموجودية ومحكي عنها بالموجود بلا انضمام امر اخر اليه او ملاحظة حيثية اخرى
اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك كما انك قد تعقل المتصل مثلاً نفس المتصل بما هو
متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئاً ذلك الشيء هو الموصوف
بكونه متصلاً كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود
بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة متأخرة عن درجة
ذاتها من حيث هي حتى يكون وجوبها الوجود عرضياً لا ذاتياً لها في اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى
سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض نحو الامر والجاعل بجعلها كما لا يخفى
بجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى بغير ذاتها اذ جاعلية التي نفسر في وجوده ووجوبه مما قد
ابطلنا بالبرهان الشديد القوة فان تلك الحقيقة يكون في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت
واجبة الوجود فلا يكون واجباً لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا
امر غير ذلك الشيء مما قد عرض لها واحال الوجود عروضاً لزومياً او مفارقياً رجع هذا شطط كبير
وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جملتها
مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى عين الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد و
ان ما يعرضه الوجوب والوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عما دونه وتعلقه بغيره ممكن ووجو

[هامش: في معنى واجب الوجود]

[هامش: نفس واجب الوجود و قد نعقل شيئاً ذلك الشيء هو الموصوف بواجب الوجود ومصداق الحكم به والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع و فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى قائم به وكل واجب الوجود صح]

كوجوده مستفادا من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول
فيها وبيانها ودفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة وقد سماها بعضهم بافتخار الشياطين
لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا
وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود
بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا عنهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي
المنتزع عنهما عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما بذاته ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخ
اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتباره وكلا
الشقين مستحيلان اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية
والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بما
الذات وبالجملة تمامية الحكاية به بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت
لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت فطرته التي
فطر عليها من الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها
لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم
على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المتخالفة الشخصية او كانت مشتركة
في ذاتي من جهة كونها كذلك كما يحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي
كما يحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي
كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا
انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الحق
بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من
الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات
بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر اخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك من ما به
الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس
والمادة والاخرى يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول
اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بالبديهة ادانا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع
هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام
اذ كل ما هو وجود هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء اخر يفرض له ايضا هذا الوجود فرضا مباينة
اصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحد وجود واحد كما اشار اليه صاحب
التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف
شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى
موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد برهان عرشي وبيان
بايات الله وملكوته برهان اخر عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور
يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا





للحكم عليه بالوجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان
وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين
ابتداء او بالاخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء فنقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا
وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق
حمل الوجود والوجوب الخ ولو فرض كونه فاقد المرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادما الكمال من كمالات
الوجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية
بخالف جهة الفعلية والتحصيل ويتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته
من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون حقيقيا واحدا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود بالذات من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال يجب ان يكون
حاصلا لذات الواجب تعالى وان كان في غيره مترشحا عنه فايضا من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما
علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا ينفك عن معلولية احدهما للاخر او معلوليتهما لامر
ثالث فعلى اي واحد من التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق فرض الواجبية فاذا لكل منهما مرتبة من الكمال
وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للاخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لكمال ما
كمالية وفاقد المرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست محض
حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء اخر من طبيعة الوجود بمرتبة
ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب
ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود
الموجود بما هو موجود فلا مكافي له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع
كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية
والمقدمات الطويلة المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من راضت نفسه بالفلسفة يترجح على كثير من البراهين
الشديدة القوة **في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها** ان من التشكيكات المحررة
في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود ومواد ما يبحث لا يخرج عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان الوجوب
لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلته
فيتقدم على هذا الوجوب وجوب اخر الى لا نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي قدس سره انه لا يلزم من
كون الواجب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل
في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد
المذكور وليس موجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي يستند اليها او معلولا له كما ان تصور
زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو
كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجود ومنها ان نقيض
الوجوب هو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تاكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب
انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يوجد في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني
الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان

صدقهما كليا على الموجودات العينية اليس الممتنع والممكن العام نقيضان واحدهما هو الممتنع معدوم وليس يلزم
ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء
لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما الثبت لشيء اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى
مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه فاذا
يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يابى من عد هذا المفهوم وامثاله
من الموجودات العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي و
ان احدهما هو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلا
هو بعينه وجود ب معناه غير قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود ب وان ج في الاول لا بد ان من الامور الموجودة
في نفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما تسلم الفساد اللازم والتزم ومن حقق
الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن
ههنا ايضا نشات الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه
اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان دون الاعيان العقل فقط لا في الا
عيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية وذلك
ان ندفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك
المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس للامتناع الممتنع صورة في الاعيان
فتحمل ما ذكرناه نصلح اتفاقي ان ما اشتهرت من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه
المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظايرها وانهم مخالفون للاقدمين من حكماء الرواقيين القائلين
بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشا ذلك ما حققناه من التحقيق وعند التفتيش
لا تخالف بين الرايين ولا مناقضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية
بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى
ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتاخرين سيما الشيخ التاله صاحب الاشراق برد الله
مضجعه ومما تحققت انكشفت ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي وهما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق
بالوجود فما يكون له عدم له ثبوت وما له ثبوت فهو ثابت فانه ان عني به اثبات النفي لا امكان من الموجودات العينية
فالكذب فيه ظاهر وان عني انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية فذلك هو المرام
عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم
صدق الامكان عليه كما في ساير الطبايع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم
حمل الوجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا الحمل يعني الوجود الرابطي واما التعريف با
لوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق المسلوب للاشياء فان من السلب سلب الطبيعة لا
العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا السلب فيكون ثبوتا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب
بهذه الطبيعة الاطلاقية كما في الشفاء ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه
او بالاضافة فقط يقع جزءا من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من كلام

ارسطاطاليس
فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر
موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف لسلب البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من
نفس العمى ويستعمل في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان جعل الامكان وقسيميه واشباههما
من المعاني العقلية انما ينقطع لزوم السلاسل المتولدة الى لا نهاية له في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل
بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون
لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف
بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا والجواب ان التسلسل ههنا ممنوع لا يقف لانه حاصل من اشتغال
من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا
فيه للعقل غير كونه الة العاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا بصورة
في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين
حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورا اليها
وجدناها عرضا قائما بغيره وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج
عن التصور عنوا بذلك انها في كونها معقولة لا يحتاج الى صورة اخرى يكون هي الة لادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية
الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانا ناطقا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية
لان هذا بين الفساد فكذلك الامكان ومقابلاه كالة للقوة العاقلة بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيف
يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة الى كون شيء من الثلاثة موجودا او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل
الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا
في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا قياس المعاني الحرفية والمفهومات
الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت
حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص
الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك
ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب لها الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا
او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار اخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الامر
الى ما لا تعينه فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحديهما بالقوة وبالاخرى
بالفعل وما وقع في معلمات ان المعاني الادوية كالوجود النسبي والاستقلالية كالوجود المحمول متباينان
بالذات بل نوعيهما اقول ليس تحقيقه لان تحصلهما ذاتان متباينتان فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمراة
التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان وتظهر به الحقايق والتباين بين شيئين انما يكون
بحسب المفهوم والعنوان غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها فما الاختلاف
بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي يمكنه
ان يصير شيئا فاعلم واذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل
فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبايع العامة المذكورة كالوحدة والوجوب واللزوم ومضاهياتها
سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان

بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهومها من المعاني المتكونة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية
وللوجوديتها موجودية اخرى وهكذا الى ان لا يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب
اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا
من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانفسدت اللائق
الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع
فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا اذا المرشد ذكر ما بيناه لك وسقنا اليه فطانتك
كي يعلل رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس شيء من الاشياء
حتى يحكم بلزوم او بعدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استونف النظر في لزومه
او لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن اللزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا لزومية
فكون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محة ينقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشم
صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست
موجودة بصورة متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان الموجبة اذا كانت خارجية
اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد
بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا في قصد
الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص
القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على
الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود
وكما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل وكما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان
والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شيء لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع
الملزوم في وجوده بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الاخر كلزوم انقطاع
الامتداد للجسم فان معناه ان يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع
الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجوده بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع
ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع
اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود
بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد عني نفسه وبالغ
في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل
لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب في حكم عليه باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في
الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله
بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا ذهنيا
فوجودها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا للحكم ايجابيا او لا سلبيا ايضا
ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي
والعرضي فان وجود الشيء في مرتبة وجود ذاتها سماه لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها ويكون متأخرا
مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة لذات السماء

عن وجودها

عن وجود ذاتها لذاتها فالحق على ما مر ان اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والاخر ملزوما فهذا النحو
من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الخارج اذ كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود اللزوم
في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند
ملاحظة مهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة
بين الشيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء واعدامها لكن
للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة فقد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما
لان ماهيتها كذلك وقد مر ان الوجود بما وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات
حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى يجب الحمل الذاتي الا
لا يجب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا فلان
المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو اختلاف عرضين
لا يمكن الحكم الايجابي عليها بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية الخارجية صار
كل واحد منهما له وجود في الخارج قبل القسمة ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة
القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود على رأيه امر عقلي انتزاعي ليس له
تحصل لها الا بما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث تعددها موجودة بو
جود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود للموضوعات لكنها
بناء على ما فرغ من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقع بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة
وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج
واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان لم يقتض مدخها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها
اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفق سائر القضايا التي كلامنا فيه اشد استدعاء الوجود
الموضوع من الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه
الى العدم لا خارجا ولا ذهنا لا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة و
جود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون
موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده
الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي الوجود
بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى
كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع
بالفعل لا يستلزم عدم اقتضاء الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة
في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما فوقه سلب امتناع ذات
الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم
النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم في
سلب الضرورة الطرف المقابل وانما يوصف به النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال
متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب

فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه م

القضايا والاشكال م

ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما في نفس الامر اما
الوجوب والامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما جامعا لهما هو في نفس الامر بحسب الواقع ليس
الا احد الامرين لا طبيعة مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس ما هو مادة
بل جهة ثم انصرف عن الموضوع الاول بل اعتبر ذلك المعنى تارة في طرفي الايجاب كما كان في الوضع الاول
وتارة في طرفي السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما ويقع على الممتنع وعلى ما ليس
بواجب ولا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل ضرورة في الجانبين اذ يجب دخوله
على الايجاب مقابل ضرورة السلب ويجب دخوله على السلب مقابل ضرورة الايجاب ولما لزم وقوع
الامكان على ما ليس هو بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصا لسلب الضرورة في
جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول
فكان لا او له امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسب على ثلثة
اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا
ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو
احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين
طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها
وعدمها لعدم الضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابل لهذا الامكان باعتبار فرضها
يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود فهذا الامكان من حيث المادة
اخصه هذا المعنى من الذين قبله ليسا الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز ثم قد يطلق الامكان على
معنى رابع وهو ما يجب حال الشيء من ايجاب وسلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون
ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق
الوسط الى احد الطرفين فلذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على الامكان الصرف
ليس المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها ومن اشترط منهم في هذا ان يكون
معدوما في الحال فقد غفل من ان حسبانه انه جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود
مثله ههنا اذ فرض العدم الحال ايضا يخرجه الى ضرورة العدم فان استمر بقا لك فلم يستقر
بهذا فترجح احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا قول يناسب النظر المسطح والانظار البحتة و
اما التحقيق الفلسفي معطو فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احد الضرورتين الوجود
باعتبار احد الطرفين والامتناع يقابله اعتبار من جهة ايجاب العلة في الحال فاذن معنى الامكان
واحد يتساوي نسبته الى ما يجب الحال او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان
في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون
الصادق والكاذب بحسب النظر وعدمها واقعين واما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال فقد تطرق
تعين احد طرفيه كالثابت في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة وبما في الازال و
الاباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوايل الوجود فان علومهم علية ولها طبيعة ايجابية يقينية لا انها
انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال المهيات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود

فان علومهم
والعدم وهو

والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشئ من اقتضاء المسبب التام والجمهور يظنونه كائنا في الواقع والتحقيق
يأباه لان الممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها فلا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه
واقع او غير واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن جميع
الممكنات باعتبار المسبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه
صار واجبا باعتبار وجود اسبابه ولكنا لا نعلم الحوادث المستقبلة باسبابها جملة لان الاسباب والعلل يرتقي الى واجب الوجود وكل حادث
ممكن فهو واجب بسببه ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلو كان
هو عالما بترتب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك والمنجم لما تفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم
بوجود الشيء ظنا وتخمينا لا انه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء
المعاوقات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء
سيحمى بعد ستة اشهر لان كون سبب الحمى كون الشمس قريب الجرم من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان
الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التي لا تبديل لها ان الشمس لا تتغير مسيرها وانها
سيعود الى الاسد بعد هذه المدة وسيزيدك ايضاحا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله بالمتغيرات ان شاء الله تعالى ثم قد
يراد الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض
وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة يقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
لاجل تحقق الاكثر او الاقل مما لا بد منه وليس هو من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها في خارج
العقل كالسوابق من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرايط وينقطع تمامه
بحدوث الشيء كزوال النقص بحصول التمام ودفع الابهام عند تعين الامر على ما فصلنا من ان نسبة
المادة باستعدادها في الشيء نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في موضعه ان شاء الله تعالى وهذا الامكان لا
يعد من الجهات بل يجعل محمولا او جزئه فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي
مواد العقود على اسلوب اخر انك من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادي الراي ان يكون بالذات او بالقياس الى
الغير فيسقط من الاحتمالات واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلثة التي هي بالذات من تلك
الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في المائز
الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا يكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر بحسب
مرتبة ماهيتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحد منها
من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها الصورية لا جنسيتها البسيطة او المركبة لا انا نجاب نفسها
او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلب
سلبها الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما
فرقان عظيم وحمل الامكان على المهية كذلك ايضا من قبيل الثاني دون الاول كيف ولو كان المقسم في الاقسام الثلثة حال
الشيء بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب ايه مرتبة منه
لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان المهية بحسب نفس مرتبتها وان لم يكن لها شيء من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء
من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا
يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة و

وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعها كالواجب تعم انما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله
وخروجه عن مفهوم القسم فان مجرد ذلك لا يستدعى ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداقا لوجوب وجوده نفس مرتبة
ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيلنا كل قسم الى استيناف بيان و برهان على كون وجوب وجوده تعم عين ذاته
من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته تم وفرق بين كون الذات مصداقا وعليها لصدق
مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا ينافي بين هذا الكلام وبين ما سلف ذكره من ان المهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان
في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير
اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تم والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها ما يضروريته المحمول الى الموضوع لا بان
يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة هنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لانه
نسب ضرورية يكون لها علة يكون هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى
الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما
يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك البارى جل مجده والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها
ما يمتنع وجود المحمول بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع
وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضائها الزوجية
عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب انحاء ممكنة يصدق في كل منها بحسب الامكان امكانا
عاما ان موجبة وسالبة والموجبة فيه يستلزم السالبة ويكون العقد مركبا ... من قضيتين موجبة وسالبة
وامور مركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجوب والعدم لتلك المركبات بل العلة هي
خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اى الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا
احدهما الشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا لغيره واما الثلاثة التى
هي بالقياس الى الغير فهي لا يصادم التى هي بالذات في التحقق وان خالفها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى العلة يعم جميع
الموجودات اذ لا موجود الا وله علة او معلول لشيء اخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب
بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير يابى ذاته
الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كانت باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية ووجود تعلقي ظلي وقد وقع في
الاحاديث الالهية يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض موجودا واجبا او ممكنا بالنسبة
الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم
ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان قياسا
الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض
واجبا اخر وبالقياس الى ما فرض عن مجعولات واجب اخر ويعرض ايضا لموجودات ممكنة بعضها
الى بعض ولمعدومات ممكنة كذلك او لموجود ممكنا مقيسا الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك
بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس الى معدومات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائية
بينهما كما نبينه ووجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها
هي مما يجب لها الوجود اما بنفسه كما في العلة الاولى او بغيره ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة

ليست لقيامها بمركباته

كونهما بتمامهما

كونهما بتمامهما متشابهة الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع قطع النظر عن ان المعلول
وجوب حاصل له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب
بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون الاخر يابى ان يكون هذا
غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الوجود الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف
بضرورة التحقق لان هذا حال تحقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء
الغير ذلك لا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلايم حال الغير عند ما يلحظ مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه
من قبل افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامية واما في طريقتنا فسيلوح
لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فوق قاعدتهم المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف
العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظرا الى الاخر والامتناع
الى الغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده
بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه
بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة
واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير
هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدما حين ما يلحظ مقيسا اليه ومعنى
انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق
في معلولية علة واحدة فى ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء
الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او لا وهذا
اما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما يتركب من الشيء
ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها يكون بالحقيقة
منفصلتان او اكثر في الشيء باي اعتبار وحيثية اخذ لا يكون الا احد هذه الثلاثة فاذا كان حاله
بحسب ذاته او بحسب وصفه مع قطع النظر عن تاثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان
فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير
والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر
ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما مر في الوجوب
من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد
هو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا
يتصور لواحد بعينه من الذوات والحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد وضرورتا
عدم واحد ولا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية لا تحصل
الا بالاضافة ولا تتعدد كل منهما الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء
ما هو مع عزل النظر عن الغير امر في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت
بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه ما
ما استوجبه بطباعه وليس كلا اذ كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون الذات متصفة

فصل

ولو كان بالغير

بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احد الضروريتين ولا اقتضاءها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول
سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي [illegible] كذلك
لا يخرج صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء [illegible]
فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح المشهور في اللوازم بل على مجرد كون المهية كافية
لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوي الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية بحيث
ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او صحة ايجاب سلب الضرورتين لمهيتها بحكم العقل من
لوازم المهيات على الشايع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل الشد محوضة
في عدم التحصيل واوكد احرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى
الذات بمعنى السلب العدولي او التحصيلي لكنه يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من
قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخالف مقتضى الذات وترجح احد المتساويين
ان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء شيء في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه
لا يستلزم انتفاءه في نفس الامر وكذا ما نافي مقتضى ذات الممكن ترجح احد الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي
لا ترجحه بالنظر اليها في نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما نبهناك عليه
ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة السانجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا في
جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما
لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة جاعل القيوم والا لكان لما بالقوة
من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الانسانية
تابى ذلك فان الممكن بحسب ذاته المهمة المبهمة لا يقتضي شيئا من الاشياء حتى سلب شيء اصلا ايضاح
وتنبيه ولان من الذاهبين الى ان الامكان الذاتي من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم من
شبهتين ربما يحصل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على
معلول واحد او انقلاب شيء من الواجب لذاته او الممتنع بالذات الى الممكن بالذات فيرد عليه انه يجوز ان
يكون علية الذات او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم
التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة
منها بطل الاستقلال من الاحاد ودفع بان في الصورة المذكورة لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير
مدخل وجودا وعدما والحق في علية كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لا اقترانها
بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم احدى علل من الشرايط والاجزاء
او غيرها وذلك امر كلي مبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة
هي القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها ليس بضاير في علل الاعدام ولا حاجة في
ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم ضاعف الله قدره من ان علة عدم التامة التحصيلية ربما
فلو كان امكان الشيء معلولا للغير لكان هو في ذاته جايز ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته وامكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير
الغير فيه كان واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر يقينا

العلول التحصيلي عدم علة تامة

لذاته و

لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته تهافت وهذه كلها هو سات جزافية بعد ما تحقق الامر ان معنى الامكان
الذاتي هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر اخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير
اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته
وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المقسم في الاقسام الثلثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه ثم دفع شك
انك بعد ان اوضحنا لك ان كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان
يكون ذاته مصداق تلك السلوب بل ان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك الحيثية السلبية فان يسع لك ان تقول ان
المهية الماخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهرياتها عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا
تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتي من عوارض
الماهيات لا من جوهرياتها ازالة ريب وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث
هي في قولنا المهية ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان
يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع ويقيد له انه لو فصل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون
الموضوع مجردا منه في نفس الامر بوجه اصلا فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الاذكياء وهو انه لما صح
سلب كل ما ليس من ذاتيات المهية اذا اخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان
الماخوذ من حيث المهية الطبيعية يسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك يسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض
التي هي غير الذات والذاتي له فنقول كل مهية امكانية يصح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي فكذلك يصح سلب سلب ضرورتي
الطرفين من تلك الحيثية فاذا الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا بممتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيثية
ليس بممكن بالذات وقد مر ان لا شيء من الاشياء باي وجه اخذ خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن
في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان المهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء
من العرضيات اللاحقة بان يكون جهة العروض هي المهية من حيث هي لكن يصدق على المهية الماخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي
لا يخلو المهية عنها في نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي المهية من حيث هي فالعوارض التي لا ينفك المهية عنها الذي يمتنع
صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي يلحقها بشرط الوجود فانها حيث يخلو المهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمة على الوجود
الوجود فيصدق سلوبها على المهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة على
الوجود فسلبه لم يصدق على المهية اصلا ومما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة بان انفكاك المهية
من حيث هي عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية
التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي يلحق المهية التي لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا
الى ما ذكره بعض الاماجد عظم الله قدره ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الضرورة الطرفين سلبا بسيطا
تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة المهية من حيث هي وان كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كون الشيء سلبا تحصيليا
لا يوجب صدقه في مرتبة المهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضا ثم قد مر ان المقسم في الامور الثلثة هو حال
المهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية اتصافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة
من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشيء ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه
ضرورة الطرفين فصدق الامكان على شيء معناه صدقا لا اتصافه به وقد صرح بذلك بعض المحققين
ثم لعلك تقول معلولية شيء لشيء يستلزم معلولية عدم لعدم ذلك الشيء اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فان كان وجو

الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الغير الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة
عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فاذا ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنية الشيء هي اتصافه
بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة
الوجود هو المعنى الثاني لا الاول فهو ممكنية الشيء وايضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة
اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة ما بالغير حتى يكون لها سلب واحد مستند الى سلب العلة الواحدة بل هما صفتان
متخالفتان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة
الى سبب واحد وان كانت الوحدة ما بالغير فضلا عن الحقيقية وانت تعلم ان الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة والا
لم ينضبط الاقسام في شيء من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب افق المبين ادام الله ظلال مصنفه
على مفارق العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود
بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة
العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجود بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض
ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا للسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم
سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه والمستحيل هو اثبات سلب الضرورة من الغير لا سلب الضرورة منه
المشهور من الاوائل انهم يأخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زائدة في الاعيان
والمتأخرون على ان تلك امور ثابتة في العقل على المهية الا انها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الاعيان يحاذيها
ما في الاذهان وقد علمناك ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الامر الاوسط في نحو وجود هذه المعاني و
انها على سبيل يكون ثابتة ومنفية معا وربما سمعت من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث
عن مرامهم ان هذه الامور لا يزيد على ما يضاف هي اليها من المهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الغريزة
انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود لا يمكن يعني بامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي
الفلك نفس معنى الفلك على معنى قياس ما نقلنا عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان
وعني به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازائه الانسان والفلك
وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا
وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على المهيات المختلفة فليس هو عين تلك او واحدا منها
بل امر اخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث
قال ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع عز شانه بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى
سبب مرجح ثم اذا بحثوا في الامكان يقولون هو نفس الشيء يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان
العالم عالم قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها
في الاعيان بان كل طبيعة عامية يقتضي نوعها اذا كانت له صورة خارجية ان يتكرر متسلسلا مترادفا بتولد منه في
الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجوب والوجود والامكان والوحدة لا يكون موجودة في الاعيان فكما
انها اذا كانت للوجود صورة عينية وراء المهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود الوجود ايضا الى لا نهاية ثم المجموع
السلسلة وجود اخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها
جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء المهية كان للمهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة اخرى الى

للوجود

وللوجود وحدة وللوحدة وجود ويعود الى لا نهاية [illegible] متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة
اخرى على المتضاعفة من الامكان والوجوب فللامكان وجود ولوجوده امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا وراء ذلك
السلاسل الى لا نهاية في التضاعف ثم بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب ثم بين الوحدة والوجود
فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شيء وراء المهية فاذن هذه الامور
طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج ولا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده وتحصر به
من المتكرر في الحصول لدى العقول ومما تزلزل به بنيان هذه القاعدة امور منها كون الواجب عند القائلين
بصحتها واستحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد ناقضوا
انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في العين وذات الباري عندهم صورة الصور واصل
الحقائق ومنها ان من هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء
وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف
والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما اسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة
في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات
وغاية نقصان كل منهما ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية المهيات التي لا حقيقة
لها بانفسها انما هو بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفس حقيقة الماهيات الموجودة
به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل
ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فانها
الاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر ابدا بذاته لا بنور اخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض للنور
نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته
وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة
وذات سوى مفهومه وما حصل في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة
له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري وامثالها وكذا ساير السلوب و
الاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم
والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تع وبهذا ايندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات
ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نتسامح مع من قال الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة كلاهما
واحد في انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعتم السلسلة
الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف وتعقل احدهما
دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان
له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود اخر وهكذا فيلزم بالضرورة
سلسلة مرتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو او وجود الوحدة
هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام
وبناؤها على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم
فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من جهة واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة

كون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرئيا ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود
على حدة وكاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود الاحدي الحقي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد
المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها او نحو وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده الا بدليل اخر غير تعدد مفهومها في
اختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد غير ذات الاخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء في بيان ان الكون
الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء
يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك وتبين انه من المحال ان ما هو متحرك هو ما يحرك ولذلك لم
يمتنع ان يتصور فريق لهم عددا ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس
تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكان المضافان يعرف اثنينيتهما الامر لا لنفس النسبة والاضافة المعروضة في الذهن
انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف
نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم المحرك
غير مفهوم المتحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان
قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات
والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فانتقش ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذا انكشف وهو علة
في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واشباههما العدم مبنية في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها امرا
اعتباريا عقليا فيحتاج الى استعانة بغيرها وقد مرت الاشارة الحكيمة لحوق هذه المعاني بالحقايق والمهيات فعليك بحسن التأمل
وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف للمهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل
التام ومعلوم ان ما يتصف به المهية الملحوظة على هذا الوجه لم يكون امرا عينيا بل اعتباريا وايضا الامكان مفهوم سلبي و
المسلوب بما هو مسلوب لا حظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا
عينا وراء المهية النظر في المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يكون اولا ثم يوجد
لان ترجح الموجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لا
كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فان وجب
بذاته فيلزم منه محالان احدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين
وهذا محض في الذات الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا لغيره وقد علمت ان الامكان
لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وساير الذوات
فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشيء وقد اعترفوا بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذن امكانها
متقدم على وجودها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجود لغير منوطا بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من
نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما يقال ان امكان الارتباطات لمعنى اخر غير الامكان في غيرها فان الامكان
الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شيء من المعلولات كيف وان لم يكن الابداعيات الدائمية ممكنة في
ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذلك وكذا لا ينفع الاعتذار
عما وجد في مسودات بقيت من الرئيس سيما ما بالايضاف والاتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن المعلول
من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في
سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامكان اذا

لمن

بهما اذا كان ماله من غيره

لو كان امرا في العين والوجود بالغير مشروطا بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره مشروطا بما له من
ذاته فلا مخلص عن هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظايره
لغيرها معدوما الذات كيف ولو كان للامكان صورة موجودة في نفسها وان كانت حاصلة لغيرها كساير الاعراض الخارجية
التي لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم المهيات مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا
سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود او
بالغير للمهية لان لا ضرورة الوجود والعدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للمهية الموجودة فينافي ضرورة احدهما
التي هي ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها
او عدمها فلا يضر اتصافها للمهية الملحوظة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فان الحقيقة
موضوع الوصفين متعددة ومحل النعتين مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة
عدمه الناشئين عن ذاته المقيستين الى ذاته فضعافته ظاهرة لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس
الى طبيعة الوجود مطلقا من دون مقيد بقيد ومقايسة الى الشيء ان الذين يقولون ان الامكان ونظايره كا
الوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان وهوية زائدة على ذات الممكن والواجب في الوجود والواحد
والشيء ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اولها انا اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن في الاعيان ندرك تفرقة بين هذا
وبين ما يحكم انه ممكن في الذهن فليس الا ان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن وقس عليه نظايره
وثانيها ايضا انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشيء عن احد هذه
الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه
ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري وجود او ضروري عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل
وثالثها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امور عينية فخذ وانا لحقا لو كان للذهن ان يضيفها
باي مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا
وقس على غيره ورابعها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجده الفاعل الا لانه ممكن
في الاعيان لا لانه ممكن في الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد من ان يكون للامكان
في الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان نذكر من قبلهم في كون الامكان وساير الامور العقلية والاوصاف الذهنية
التي تجري مجراها لها صور عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زائدة
على الحقايق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها
بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التي ليست نفس المهية ولا جزؤها واما ان هذه الامور الزائدة
لها صور في الاعيان فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود
عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا نأخذ شيئا من هذه الحجج فان للوجود صورة في الاعيان بل الهام حصلنا
بالهام غيبي وتأييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقول من قال انه ممكن او موجود في الاعيان يستدعي
ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان غير محتج اذ لا يلزم من صحة حكمنا في الاعيان على شيء بانه ممكن
ان يكون امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه
للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه في الاعيان ممكن كما انه محكوم عليه ايضا من قبله انه
في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اي نحو وجودها الخاص بها في الذهن لكن يضيفها العقل

تارة الى ما فى الخارج وتارة الى ما فى الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن وكالاثبات لاحد
ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة فى الاعيان لم يكن الممتنع فى الاعيان ممتنعا فيه وان لم يكن له امتناع فى الاعيان
لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر فى الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد
فى انها من الاوصاف العقلية التى لا صورة لها فى الاعيان مع اتصاف الاشياء بها فى الاعيان والاذهان جميعا فبطلت
الحجة الاولى والثانية واما ما وجد فى المطارحات لصاحب الاشراق فى ابطال كون الامكان والامتناع والوجوب ذا صورة
فى الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
غيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء يتصف بها فى الاعيان ولا صورة لها فى الاعيان ولا منافاة
بين كون زيد جزئيا والانسان كليا فى الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة المتصفة فى الاعيان فكذلك
الحال فى اتصاف الشئ بالامكان والامتناع ونظايرها ففيه نظر لان قياس الامكان والامتناع ونظايرهما الى الكلية والجزئية
ونظايرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها
الذهنى بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التى يذكر فى علم الكلى فانه قد يكون بحسب حال الهوية
فى العين وان كان ظرف تحقق القبلين فى انفسها انما هو الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة
بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة للشئ الى فياض الوجود الحقية
له لقبول الفيض من فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لابد منه بين المفيض والمفاض
عليه فسلمنا الا انه يسبق لكل حادث زمانى امكان بهذا المعنى موجود فى العين الى ان يجئ
وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باى معنى يوجد فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب
نفس الذات مرجحا هو المسلم انه يسبق الامكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى و
ملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن معدوما زمانا فى سابق على وجوده تصور العقل حاله
بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان عينى متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية
وفى المستقبل من الحوادث ما لا يبلغ هى الذى هو بسبيل الحصول ويصدد الكون شيئا بعد شئ
كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرايع الالهية واقيمت عليه
البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث وما هو بصدد الحدوث امكان بحسبه على
ما هو موجب هذه الحجة فيحصل فى المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون
من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالممتنع او الواجب فى ريما يرتكبه منهم
مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد بان نقول
هو غير مرتبة بل متكافية لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من
وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير ممكن مختلف وتلك
الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التى هى حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم
فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا لاختلاف ما هى امكانات وهى الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية
ويستحيل ان يمتاز شئ بسبب اضافته الى شئ معدوم فان ما لا ذات له لا تميز به لشئ عن شئ وليس لاحد
ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يقع اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها
بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد

بالفعل
الغير المتناهية

بالفعل فى الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر
بالبال للانسان العدد الغير المتناهية مطلقا وبين ان يحصل فى نفسه ويفصل فى ذهنه اعدادا غير متناهية بالفعل
فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطر بالبال امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة
كل من احدهما الكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامنا على
تقدير التسليم فى الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد
الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصلها وتحققها الا الذهن لان تعقلنا الامتياز الامكانات اذ افرضنا كون امتيازها
وانما بحسب الاعيان يكون تابعا النفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشئ على نفسه
وتابعيته اياها وهو مح الوجه الثانى ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى فى كل من
من النصفين امكانات غير متناهية هى بعينها الامكانات التى كانت او تحدث لها امكانات غير متناهية فى تلك الحال او يبقى
فى كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالى باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شئ واحد بعينه
موجودا فى حالة واحدة فى محلين وهو مح واما الثانى فلان الامكانات اذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث
امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل الجملة منها الا وقد حصل قبله فى حال
القطع طبقات غير متناهية والموقوف فى حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث
التى كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما
ليس له امكان فى الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى واما الثالث
فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات فى مادة واحدة والحوادث فى كل واحدة لا يتناهى ولا يجوز ان
يفرض فى كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هو نصف المبلغ الغير المتناهى الذى كان فى الكل
فان القسمة فى الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الاول وليست الامكانات بحادثة حين القسمة كما
هو المفروض فاذا قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء وبعض منها فى جزء آخر لعدم
انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهو غير متناهية العدد بالفعل
فى الاجسام ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التى هى الامكانات فيلزم اما اجزاء لا يتجزى وهو مح كما
سيجئ برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا
بين الحواصر على ان الكلام يتاتى بعينه فى كل واحد منها بحسب امكان فحسب ومما يرد على القائلين بان امكان الحادث
موجود فى الخارج ان امكان الشئ يلزمه الاضافة الى ذلك الشئ فاذا كان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول ايضا
هو الشئ فى العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عينى اذ الاضافة الخارجية الى معدوم
خارجى غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشئ الذى يمكن حصوله فى الخارج فيصفه بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله
فى نفسه كما فى الامكان الذاتى او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته الهيولانية كما
فى الامكان الاستعدادى يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم
الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب آخر من النظر الجليل لتذكرها عن ان يكون واقعا فى اثناء احكام المفهومات
الكلية وخواص المعانى العقلية الاعتبارية الاشياء فى اعتبارها يتوقف عليه صحة السلوك العلمى وتوطيها العبادة
العقلية وهو الذى قدمه بيانه وسيعود اليه على مسلك قدسى وطريق عملى وافادة كما ان الضرورة الازلية مساوقة
البساطة والاحدية وملازمة للفردية والقدوسية والوترية فكذلك الامكان الذاتى رفيق التركيب والامتزاج

اضافة

وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ الهوية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له
الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول وينشأ منها الهوية ويخترع بحسبها المعاني الامكانية ويترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار
العامة المطلقة الكلية التي يفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات
الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول واضواء النور الازلي ونسبتها اليها ضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل هوية
امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتان بالماهية والوجود وكل منهما متضمن في الاخر وان كانت من الفصول
الاخيرة او الاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فاضا في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهو من تلقاء علتها
بالفعل فان لها بحكم الهوية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية الفايضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة وهو مصداق
ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات مبرى
الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب
يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة واخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها
في عالم الامكان لاحصان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهي ايضا مما يستأثر
به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب ماهيته مفهوم كلي لا يأبى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما يتحصل
امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية وعرضية لا يأبى معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك
بسبب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر تقسيما فوحدات
الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهوم مؤتلف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة
في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت ساير الوحدات على ترتيب النزولي فكلما كان اشد وحدة
كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول
الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير ان يجامعها
ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها معنى لكثرتها وتفصيلها الى الحقائق النوعية والشخصية لانها وحدة لها ابهامية جنسية ثم اعلم
انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان الممكن المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوصية
جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون
هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي
الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات متقررة في انفسها متجوهرة في حقايقها وتلك المفهومات لا يحمل على
انفسها الحمل الصناعي الشايع فكما ان مفهوم شريك الباري لا ان يحمل عليه شريك الباري بل يحمل عليه انه من الكيفيات
النفسانية الفايضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة وكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها
ليست من افراد نفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها وامتناعها تابع لوجوب اجزائها وليس لها الا مرتبة
الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل في النقيضين او الضدين هو الاجتماع
بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اي وجه كانا وهاهنا دقيقة اخرى وهو ان الوحدة معتبرة
في اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل
مركب له صورة واحدة فهو ممكن فكل واجب الوجود واحد فهو بسيط وكل ما له طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب
من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير وجوب
كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى امتناعي الجزئين وفي المركب المفروض

من الواجب والممتنع ليس الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا
وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان
احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا انما الموجود
فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث لا حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود اذ ما
لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم
علة وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان
علة المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كان وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا
علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان عدم جزء ما هو
الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستند الى عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها
فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان اجزاء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى العدم
الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم امر اخر كما ينتهي سلسلة الوجودات الى الوجود الحق الضروري الذاتي الازلي

في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات

ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في
الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر ممتنعا ذاتيا فهو
مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو
يصادم الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها
لان العلة قد يجب بحيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما ستحقق واعجب من ذلك ما قيل في
التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم
لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم
لا كونه ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري الوجود او ضروري العدم او لا ضروري الوجود والعدم
جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس الى
الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يتوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق
الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين ليست بينهما علاقة الايجاب والوجوب
والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود والعدم ويقرب منه في الوهن
كلام المحقق الطوسي والكلام الحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب لذاته ليس
يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى فان
ذات المبدأ الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء
كان لذاته معلول او لا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية
واجبة في ذاتها فانما صار محالا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة
بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضتها العلة
الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شانه وثاقبة رأيه ودقة نظره في الابحاث الالهية عن كون الواجب
لذاته واجبا بالذات في جميع ماله من النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة
او داعية زايدة وانها هي القيوم الجواد تام القيومية والافاضة وانها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايرة

الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية الشي لاول شيا ممكنا ليصح الملازمة بينهما او بين المع الاول نقلنا الكلام
الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبها فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول
كيف وليس في الوجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب خيراته الاضافية
ورشحاته الافاضية فالحق في هذا المقام ان المع لمهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهوية العينية
من امرين شبيهين بالمادة والصورة احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغنا والفعلية
والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان منشا التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الموجودات و
المهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها وقد مر ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن
غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيه فنقول ان المع الاول ان اعتبر
مهيته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الاتم وخصوصية تعينه المحجوب بثوب الظلمة والعدم وان كان
مستورا عند ضيا كبريا الاول ومقهورا تحت الشعاع نور الازل فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال
وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ما شم رايحة شي منهما بل مهيته من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب
بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المعتبر المتقوم بالحق الاول
الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم مقومه ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المع وقوع
العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن المح اصلا وليس لعدمه في نفسه اي نفس ذلك العدم جهة امكانية كما توهم
من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة
الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بها فكذلك لا يلزم من ذلك كون كل
وجود واجبا عدمه ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح
على اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة والذايعة فلا يبعد ان يقول احدا
ان كان يعني باول شقي الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات المع الاول ولم يعتبر معه
غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان
اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فكيف لا يكون مستلزما
لعلته افول المختار الثاني قوله المع كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المع ليس نفس مهية الممكن بل وجوده مع لوجود العلة
وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعني باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين
الفساد فان الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينقضه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات
اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب
كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية
وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير اي الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم
اليه وما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم و
اما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له
فان قلت فعلى ما ذكر من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفي هذا
الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة الشي لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيشكل لما جاز استلزام

الممكن لذاته

الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزامه محالا بالذات
هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذي يدفعه الان هو ان الامكان
المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعدم اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لو قوعه
ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه ههنا هو ما يكون مصداق نفس مهية الشي بحسب اعتباره ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان
حال المع الاول وساير الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم دون الامكان وقد مر ان ظلمة
امكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تم وتقدس فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمح لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي
هو عدمه كما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم المح هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع
الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والمهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد
ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس المهية المفروضة او شي اخر وراء مهيته مستدع له مقتض اياه في نفس
الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع الواقع وكذا الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب
مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا
كذات القيوم الاحدي جل اسمه او بعلة لاجل علة مقتضية له ويقال للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي
فاذن قد ثبت ان امثال قضية الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية ان
ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبمهيته
مثلا او بواسطة سببية تام الامتناع كما يقال مثلا الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا و
الا وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم
وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود
منه بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون
كل جوهر عقلي واجبا بالذات تم القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرئون عن هذا التصور الفضيح القبيح
وربما قرع سمعك في بعض المسطورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشي بالامكان وهو ان الموصوف
بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان
في موضع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم
وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشي الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او
مع رفعه فيمتنع فاين يمكن فتسمعهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة اذ اريد من الوجود
والعدم البحث اذ نقوده شق اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف للامكان هو المهية المطلقة عن الوجود
والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك العكس
بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا ان نختار كلا من
الشقين قوله فكل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا م والمسلم هو امتناع الاتصاف
بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي الثاني يقال ان
قوله الشي اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه مختل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها
الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فصحيح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان
ليس في الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا
السبب او

اما بالوجوبين السابق واللاحق الذي احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع واما بالامتناعين كذلك
المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حال الشيء بحسب مهيته من حيث هي هي هكذا قالوا والعارف البصير
يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية
لا نفسها من حيث نفسها وان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشية من حيثية الذات او
من حيثية العلة فالمهية الامكانية (القفيضة) لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور
والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بسائر الصفات
الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا نفس الوجود والمهية في جميع
تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود تتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين
وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس
ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية
كل ذلك على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى
الوجود وتوابعه فان المهية بعينها خيال للوجود وعكس الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب
اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتاله محيي الدين الاعرابي
في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته
بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى
صورته بوجه ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته
وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة
مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو
من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة

في ابطال كون الشيء اولى

له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات في نفسها ومن كيفية
نحو عروض الامكان لها لا يحتاج الى مزيد شرح لابطال الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضاء ذات الممكن
رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحان غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين
اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدا خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية
على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس قد استبان من قبل ان علاقة المهية الجاعل الوجود انما هو تبع للوجود
والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه متعين بحسب اختلاف كمالا ونقصانا او قوة وضعفا والمهية في حد
نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فلم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا ليست هي في نفسها شيئا من
الاشياء حتى نفسها حتى يصلح اسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقدير البحت والامكان وان كان من اعتبارات
نفس المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن
الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات
وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فنقش عليها تقدم
احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل
منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل يضرب من التحليل والتعليل بحكم

من بحي

بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعين على التعاكس
لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لكونها (تفصيلا) فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق
بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية تتحد معه اتحادا بالعرض
فتحقق من هذا المعنى اللطيف الدقيق قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية بالامكان انما هو بحسب
فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار الخارج
فقطع عن ظرف العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشية عن الجاعل التام بالعرض
وليست لها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن و
المعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية
حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك الذات المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت
مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولا يصلح ايا ما كان لان المعدوم بما
هو معدوم ليس موصوف بالامكان او الامتناع والمعدوم ليس بشيء فضلا من ان مهية قبل جعل الوجود
حتى يوضع اولوية الوجود او شيء ما من الوجود الاشيا بالقياس اليها فاما تجويز كون النفس الشيء مكون
نفسه ومقررة ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان
الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان
وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود
بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان
الاولوية الناشية عن الذات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة لنفسه واما انه يقع الشيء علة لا بمقتضى
ولا بموجب لا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان
احد الطرفين وليس يصلح لعلية المعدوم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشيء في
نفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما انه سبب رجحان
الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعني بالعلية الا ما يترجح المعلول به ومع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود
يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذا قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل ابقاء مرجح الوجود وهذه محض
السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقايل ان يقول
لعل شيئا من المهيات في وجوده العلمي اي وجوده في علم الباري تعالى وارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان
وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في ان
المهية لا يوجد الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية
يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيد الوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم
تقدمه بوجوده على وجوده هذا وان استعين بعد انارة الحق من كوة الملكوت على قلبك باذن الله
بما يلمع من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة و
استحسنه الاخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الاخر للتضايف في الواقع
ومعية المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه
يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته حد الوجوب فهو منته اليه فظاهر الخلف ويفسده انه اذا كان

اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان
التضايف والمرجوحية المستلزم لامتناع الوقوع انما هى المرجوحية على سبيل الوجوب لا ما هى على سبيل
الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر اى راجحية الطرف المرجوح بتة بل بحوالا البقية وبا
لجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحية كحال نفس الطرف المقابل فكما ان الوجود
يرجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك راجحية
المرجوحية على نحو الرجحان وهكذا فى الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان يستدعى مرجوحية الطرف الاخر
على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا يقتضى الا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضى الامتناع
ثم لو فرض تسليمهم ذلك فى المستثنى ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعى امتناعه بالنظر الى نفس الذات
مع تقييدها بتلك المرجوحية اعنى الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هى هى وهذا امتناع وصفى فيكون
بالغير ولا يستدعى الا وجوب الطرف الراجح كذلك اى بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذى
هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذى بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم ما هو
سائر الاساسات التى ذكروها فى هذا المطلب فلا يسلم فى الوجوه المذكورة من هذا الايراد اوهام وجزافات من
الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج من حيز الافتقار الى الغير وسد
باب اثبات الصانع له لكونه مع ذلك فى حدود الامكان بل على وجه يستدعى اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة و
افاضة الجاعل واشد وجودا واقل شرطا للوقوع وبعض اخر بالعكس مما ذكر ومنهم من ظن هذه الاولوية فى
طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل
وقوعا والمتقولون بهذه الاراء بل كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما تقدم من الزمان قبل نضج الحكمة و
اكمالها وعند طائفة من اهل الكلام كلما هو الواقع من الطرفين فهو اولى عندهم تحقق الوجوب فيما سوى الاو
وان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم
اولى بها والا لجاز بقاؤها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذ جازت الاولوية فى جانب العدم
فليكن جوازها فى جانب الوجود وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على توقف شرط او انضمام
داع او انتفاء مانع ولا شبهة فى ان تلك العلة اولى بها ايجاب لم والا لم يتميز علة شىء من غيرها فى العلية
فاذن تلك العلة قبل تاثيرها فى ايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من
عدمها فليكن الوجود بالنسبة الى مهية ما من هذا القبيل فيكون هذا الوجود اكثريا لا دائما كما ان ذلك الايجاب
كما ان من العلل ما يكون تاثيرها اكثريا لا دائميا كالطبيعة الارضية فى اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عندما
يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زور واختلال ففى الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته
ولا اولويته بالقياس الى المهية وقد مران لكل شىء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود
الد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها الا ان الوجود فيها اضعف من العدم اوما لا العكس واستقرار
الاجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا فى مطلق الوجود
الممكن لحقيقة ما فان ما بالقياس اليه ويعتبر بحسبها جميع الامكان الذاتى انما مطلق الوجود
ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشىء من الامكان الذاتى المستلزم لتساوى
نسبة طبيعتى الوجود والعدم الى ذات الشىء وكل من الامرين ودعدمه متساويا النسبة

النسبة بالنسبة الى الذات كالامر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما
بحسب المهية من الاخرى فمهية الحركة وما شابهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددى ورفعها
كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا بتة ولا رجحانا وانما يتخصص الوجود او العدم بايجاب
العلة التامة او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعى للاجزاء التحليلية لها كان سبيلها بالقياس الى هذا
النحو من الوجود الامتناع البتى بلا ثبوت صحة وجواز عقلى وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافى الامكان الذاتى
مطلقا وفى الثانى وقع باعتبار الغلط بحسب اخذ ما ليس لعلة علة فان الفاعل قبل شرايط ايجابه ليس بفاعل و
اصلا ومع الشرايط موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرايط وكثرتها فلذلك لا يقتضى اختلافا فى
مهية الممكن بالقياس الى طبيعتى الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى اخر اعنى استعداد القابل للشدة
والضعف هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتى الذى هو اعتبار عقلى وللمسترشد ان يقمع بالاصول المعطاة
اياه التهويسات التى وقعت من طائفة متجادلين فى هذا المقام لا فائدة فى ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا عرض
وتفويت نقد العمر بلا عوض فى ان علة الحاجة الى العلة هى الامكان فى المهيات والقصور فى الوجودات ان
قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التميز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا
فى انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا فى سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم
من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هى الامكان ومنهم من ذهب للجدال الى القدح فى
فى ضرورة الحكم الفطرى المركوز فى نفوس الصبيان بل المفطور فى طبايع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب
والعيدان والسوط والصولجان وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس
وجمهور الناس المتعلمين متوجهة نحوه تائقة اليه فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان
الذات عن الافتقار الى الغير ويحيلان استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا فى علة الحاجة
شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن الذات لا واجبها وممتنعها فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده
وهو الخلف وبسبيل التاخر ان الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخرة
عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس
لاحد ان يعارض بمثله على نفى علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم
الوجود الى المهية بحسب الذات فى لحاظ العقل وليس مما يعرض فى الواقع لنسبة خارجية فما يلزم تاخره عن
مفهومى الوجود والمهية بحسب اخذهما من حيث هى لا عن فعلية النسبة فى ظرف الوجود واما الحدوث فهو
وصف الشىء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به المهية ولا الوجود الا حين الموجودية لا فى نفسهما
ولا ريب فى تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا متى عرضنا قولكم الطرفان
لما استويا بالنسبة الى الذات فرفع الضرورة عنهما فيمتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد
نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى فى القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال
بوجه ما الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهر والحق ان التفاوت
فى الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت فى طرفى الحكم والحكم فى نفسه مما لا يتفاوت على الحكم الفطرى
والحدسى كالاقتناصى مما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والادراكات وخصوصيات المفهومات
والعقول لتفاوت النفوس فى استعداداتها الاولية غريزية واستعداداتها الثانوية الكسبية فالسلامى

العقلية في ادراك نظم الحقايق ودقايقها وتفاوت السامعين الحسية في فهم الالفاظ ودقايق الاصوات
وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات واتحاد الفكر واختلافه وكان من سلك ذلك الطريق عقله من القصور
والاختلال او من الامراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في
استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة الا بمنفصل ومن استحال ترجح الشيء بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل
الخروج عن الفطرة البشرية لجناية ذاتية وقعت من سوء قابليتها الاصلية وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة
في القرية الظالمة الهيولانية والمدينة الفاسقة السفلية المستحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا
في القبول فرقة فرقة قالوا ان الله تعالى خلق العالم في وقت بعينه دون ساير الاوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك
الوقت وفرقة زعمت انه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون
في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه و
الجايع المخير بين رغيفين متساويين كان يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة تقول ما تخصص من الاحكام في
الاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل لشيء لانه اي شيء علل افسد وفرقة تقول الذوات متساوية باسرها في الذاتية
مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون ساير الصفات فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم
الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله تعالى في خلق الكائنات اسبابا غايبة عن شعورنا اذ هاتنا محجوبة عن اعين
بصايرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه في كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفتهم بنفي الاولوية في رجحان احد
المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجايع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات
فانما لهم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئة الاستعدادية
فضلا عن الاسباب العقلية التي هيأها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة في علمه الاعلى على الوجه
الاتم الاعلى واما الذي نسب الى ابنادقلس الحكيم وانه قايل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادة قوم
من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انكر العلة الغائية في
فعل واجب الوجود بالذات لا غير انه هو معترف بان ما لا يجب لا يوجد بل قد سمي هو وغيره الامور اللاحقة بالماهيات
لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية وح يصح ان يقال ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعل الباري
جزافا بل ان وجوده ليس لاجل غاية عن ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو ان ماهيات
الممكنات لما علمت من طريقتنا ان في الموجودية ظلال وعكوس للموجودات وانما تعلق الجعل والابداع في الحقيقة
بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية وكذا العلة الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات فماهية العالم انما تحقق
بلا غاية ولا فاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي اي هو
واقع بالعرض نظيره الجهات التي ضمت الى المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ لا يجوز صدور
عن الواجب بالذات على رايهم الا احدى تلك الجهات كوجود المعلول وكنه وغير ذلك كالماهية والامكان والوجوب بالغير
انما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي ولا لزم ان لا ما صدر الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الوجود الاول تعالى
عن ذلك علوا عظيما وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم
اما لجهل وغفلة عن مقاصدهم او لفرط حبه لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية او لطائفة من اتباعهم اغتروا
بظاهر اقاويلهم واعتقدوا تقليدا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالا بعيدا
ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان اليقيني او الكشف وان الحقايق لا يمكن اخذها عن مجرد الالفاظ فانهم

وطبايع الفقدان مختلفة ان القايلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها لكان
تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين النقيضين والحل يكون بالفرق بين اخذ
الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الاول
بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع مؤثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او في حكمه من غير انفكاك احدهما
عن الاخر في الوجود وكل علة فانها يؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور
الاول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تاثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك و
ذلك التاثير وذلك تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه اخر ان اريد
بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية
بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير العلة حال الوجود في مهية
المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والمهية من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية
واما المهية الموجودة ام المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها او مقارنة لها بحسب الحصول في الواقع
فتدبر فيه وللجدليين مسلك اخر ثم هو ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهي غير حال الوجود وحال العدم وربما
زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الان الثاني ويصدر
من ذي الصوت في الان السابق عليه الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول مح لان
ما يتعلق بالغير يلزم عدمه بعدم الغير المخبر وسلب المهية عن نفسها مح والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا
عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا يصير موصوفا بانه ليس
بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون النافي
هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود بل ادا ودفعا والثالث غير صحيح
لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت
الطرفين على ان الاتصاف ايض مهية فيعود السؤال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاول الاتصاف با
الاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى لا نهاية ويزاح في الشبهة بان الجعل يتعلق
بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس المهية الصادرة عن
الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجرد ذاته البسيطة اثر العلة
لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان
بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه الاحسن البسيط وجب انسانيته
بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته
ولا يستحيل الجعل بما فرض مجعولا اما قبل ما فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان واذا وجدت وهي ان نقول يجب نفس الانسان ثم
به الوجوب لسابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق تميز ان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا
من جهة كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا بد له عدم كون الانسان
انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما
اخترنا الا ان المتاخرين اخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما يبلغ اليه قسط من عالم المكاشفة
ومعدن الاسرار والمتن من الثانيين اختيار الشق الثالث اي تاثير كون المؤثر في موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا

كلامهم بان مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الصفة الموصوف بتلك الصفة
واثر الجاعل في الانسان مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه
باتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ان ارتباطها المهية وراء
اعتبار العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية
يمكن ان يوخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة لملاحظة الطرفين
لا يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف نفسها الالتفات اليها بان تصح
عما هي عليها من كونها الة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباين الذات للطرفين وكانت كسائر المهيات فان تعلقها
بالجاعل بما ذاته وتاثير الجاعل فيها بحسب انه حيثية تكون من الامور المجعولة المذكورة

في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب

ربما يتشكك فيقال ان الممكن يستند على وجوده لو كان عدمه بسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع
استناده الى شيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علته ووجوده يستند يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها
علة وبعضها معلولا فحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن
وينضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج
فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها يحتاج الى امر اخر وكما ان معنى تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان تودع في المهية
شيئا يكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان يبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير
والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس
الا ان لا يبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد على الفرض نعم للعقل ان يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم
والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علية الاسباب المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الاثار المرتبة على
الشيء الدالة على وجوده وعدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ملاحظة
من الوجود لذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار
واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا
محضا فظرف لعدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في ترجيح العقل والحكم باستتباعه لعدم المعلول
ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الاخر فان استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كانا باطلين بحيث
لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كونه تصور عدم العلة
والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع تصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها
على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها
مرجحا للاخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم ههنا

ان الماهيات الامكانية والاعيان

المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان
يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب
المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى
العدولي ايضا فيحكم بحاجتها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت
فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصوادر واصلها لان الموضوع فيهذا الحكم الوجود وفيما
ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه
والجاعل وجودها

بحسب وجوده

بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك
اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في نفس المهية متقدمة على كونه ذا
مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته متقدما على جميع الاشياء فلا شك
انه يكون الوجود متقدما في نفسه على المهية وحالا انها متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به
قد لوحنا اليك وسنوضح لك بيانه ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود
بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد
حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فقرين وان شئت فاحطت معنى الوجود الحادث الى عدم سابق ووجود
علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق
للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه
يوصف بالحدوث بلا مقتض غيره او غيره او اقتضاء من ذاته كما ان الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف
بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة الماهيات الى العلة وجودا لها من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود و
العدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كانت بالذات او
بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة الوجود الى العلة وتقومها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا
ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث والقدم ويلائم هذا ما وجد
في كلام متاخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير مقوم
لواجب الوجود بذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير وفاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة
ذاتا مستغنية كما لا يجوز ان يتيسر للمستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلبت الحقائق عما هي عليه وهذا شديد
الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته
فنفس الوجود مرتبطة الى الفاعل وارتباطه الى الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود
الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت
ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد
العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر انما المجعول واثر الفاعل نفس الوجود
لا تصيره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها وحفظها وابقاء
ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه
بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته
لا من جهتها فالذات الاحدية لا يزال يضيء هياكل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث
لو فرض الوهم انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود لحظة لحظة وعادة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي
القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وما اشد سخافة
توهم من يرى ان حاجة العالم الى القيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى
صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعد
لتحقق الحدوث باحداثه وهذا غاية الجهل والعناد في الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ووقتا
كما سنذكره في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة في النار الفايضة من جوهرها اعني صورتها

على ما حولها من الاجسام السخين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية وذاتية
لا كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري
للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذا الكلام في فيض الحيوة من النفس على البدن والحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها
فلا يزال ينشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من
النفس باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلت وخراب البيت رحلت وكذا نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ومجعولها
ان نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات
الذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة والباري اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما زعموا
بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيبا فان التاليف ايجاد واخراج من
العدم الى الوجود والمثال في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد والآخر
يشبه التركيب فلاجل هذا بطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب
لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام من المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية و
والانيات الروحية والجسمية كلها كلمات الله لا ينفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربه الوجودية
لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله مددا من بحر الهيوليات الفلكية تتمة لقوله تعالى ولو ان ما في
الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم   في ان الممكن
ما لم يجب لم يوجد لما تيقن ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد ولم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له
في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالان نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب
لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجية الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا
يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى
الجانبين فيحتاج المرجح اما الى ضم شيء آخر ثالث مع العلية والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل
كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية
ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية ياتي الكلام في استواء
نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء النسبة
هذه الاولوية الى طرف الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان يتعين فيها
لاحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر ان المفروض مستحيل من غير ان يستعين في بيانه
باستحالة الذهاب لسلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها ما لم يجب حينئذ بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة
مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية
مبدأ الانبعاث شعب القوى واعدام الملكات ولهذا قيل ان وجوب الشيء قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره
مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة قد صح لذي ان
كل مهية ممكنة وكل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها
للمعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجبة المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجبة العلية
فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية وكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ لما سواه كما سنبين ان شاء الله العزيز
في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشي

من قبل المرجح

من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك
الطرف بعينه ثم بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به
على الاعتبار التعيني فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب
اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق بالقياس الى نقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان
موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب
نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها وبما هو بحسبه على طبايع الامكان
الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب
والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطيا في عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم في زمان
الوجود ومعه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالته ذلك الامكان واستحالته يقتضي استحالة
العدم المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود وكذا حكم امكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه
ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذا وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما
جميعا بالغير اذ ان لا من الممكن مهية او ما اذا ابدية وجوده فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب
على التقدير المذكور انما هو المهية بشرط الوجود خارجا عنها لا المجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية الموجودة بمعنى
على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا ينفك عن امكانه لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان صدق
مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة
وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم لوجود الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الغرض عن تعلقها بجاعلها
لم يسقطها ذوات اصلا فلا يخلو الهيات فانها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي او
ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود
قادر او بالضرورة المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف خلا او خارجا او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا وقع احد طرفي
الوجود والعدم لمهية وقتا ما فان نسبة طرفه الآخر الى المهية من حيث هي كان كل ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت وان
قيس الى نفس ذلك الطرف والى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك المهية بل بحسب قيدها
او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الآخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما
ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود يمتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين
محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه
مما كررنا الاشارة اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان
بالضرورة ما دام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة
وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن ههنا وضح
ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع
بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا وما استحسنا
اعتذر بعضهم عن لزوم الوجوب الذاتي في الماهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر
اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا والمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتباريات العقلية
فكيف يكون معروض الوجوب وذهل عن ان احدا لا يرى ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع

ربما توهم

النظر عن ما يحكى عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما دام الا ان مطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات
المأخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعني ما اذا اعتبر عند العقل حيثية الهيئة بالوجود والوجوب سواء كان
للوجود صورة في الخارج كما هو مذهب المتصورين ام لا ولبعض الاماجد الكرام دام ظله العالي مسلك آخر في هذا المقام له
تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب للذات اللابطلان حين الوجود وهو اعم
من الوجود حين الوجود ومن العدم رأسا في الازل والابد فلا يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يكفي
تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه
في نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع
العدم واما اذا قيل ان للهوية الحيثية الوجود بحسبها الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه
معلولا فان الممكن الموجود سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لابد له
من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكلما كان كذلك كان ضروريته ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بالوجود يجب له وجود
الجاعل من حيث كونها صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع البارئ عن البارئ فالعلة مقومة
لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران على نبينا وعليه السلام يا موسى
انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى بخصومته بكونه صادرا عن الجاعل وجبلة اهل الحق با
العارضة والجدال والتشبه باهل الحال بمجرد القيل والقال لكن تصدى لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد
حمل الاثقال وآلات القتال قال في تاليف سماه تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الآخر الى الممكن له اعتبارات احدها
ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها بهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع
الاوقات وثانيها ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيد الاجزاء وح ان اعتبر ثبوت طرف الآخر
لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هو من غير ان يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون ممكنا لها دائما و
ممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الآخر
ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا
يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هي وبالآخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر
الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون القيد
جزءا لما ثبت له الطرف الآخر ويأتي فيه ايضا التقسيمان المذكوران في الثاني ولا يتوهم اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل
من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه في الاعتبارين الاولين ممكنا بالذات وفي الاخيرين ممتنع بالذات
انتهى ما ذكره وفساده يظهر في التدبر في ما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الآخر
نحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذ على الوجه الثاني او على الوجه الثالث يستحيل عدمه
في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الآخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف
به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين في الاعتبار الثاني ان يوجد مفهوم التحيث ويضم الى اصل الذات حتى
يحصل منه مركب اعتباري ويحكم بوجوده او عدمه وقيل بتعدد الموضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين
كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعتبر ويحكى عند العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو
مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسب ما ذكر
يمتنع اللحوق الآخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس في تلك الذات الممكن المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع الا

[illegible marginal note]

الاعتبار

في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت ان الامتناع الذاتي للطرف الآخر ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي
لمقابله على ان ما ينحل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء وهو بعينه ذات موجود
كما قررناه بمجرد نفسه لينحل الى موضوع وصفه هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت وممتنع له الذات قولنا لا ثابت
فلا محيص الا فيما استناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع
والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب الازلي المطلق فيكل كل ممكن لحقه الوجوب بالوجود لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه
في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييد بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان
ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جواز عدمه
بالنظر الى ماهيته لا بالنظر الى الواقع   في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يأبى
مجرد ذاته ان يفيض من جود المبدء الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض من مبدء الجواد بلا تراخ
ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد
من الكون ولا محالة انحصر نوعه في شخصه اذ الحصولات المختلفة والتشخصات المتعددة لمعنى واحد
[illegible]
نوعي لا يختلف ولا يتخلف فلا محالة لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها مما لا يكفي ذاته
ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون تلك الشروط والمعدات الاستعانة باسباب
اتفاقية وشروط غير ذاته فليس له في ذاته الا قوة التحصيل من غير ان يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم
بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتم لها القبول
الوجود ويصير قريبا الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة فلا يخ لينضم الى امكانه الذاتي بامكان
آخر متفاوت الوقوع لمادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة
الى حالة اخرى انتهت الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة المناسبة الفاعلة ليحصل من اجتماعهما
ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها
الى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكلما كان
كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون
عام الفيض فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف في امكانات القوابل واستعدادات
المواد ثم ان للممكنات طرا امكانات في انفسها ومهيتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود
عن الواجب بالذات عليها وجب ان يكون موجودة بلا مهلة فان الفيض عام والجود تام وان لا
يختص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانية وان
لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا فلا بد من حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن
الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء امكانان فقد تبين ان لبعض الممكنات امكانين احدهما نحو وصف عام
ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس مهيتها حاملة له والثاني ما يطرأ لبعض الحيثيات
لقصور امكانه الاصلي في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا يخ يلحق به امكان بمعنى آخر فيتم محل
سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى
بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية
من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات

عنها

بلحق لقابل غير متناهي الانفعال وينضم الفاعل غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية
كما يطلع على تفصيله ولو انحصر الامكان في القسم الاول انغلق باب الافاضة والاجادة وبقي في كتم العدم عدد من الوجود
لم يخرج الى الفضاء الكون اكثر ما وقع وهو مبرهن لا يستحال لا فيما بعد ان شاء الله ثم وليس في هذا المقام الاحكام حيص على
ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما الريع في الحكم بتقدم المجعولات
الزمانية ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حد وقفها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان و
لكن الحوادث الابداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما الا على الوجه الانفعال والتجدد لا يسبقها السبق
بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركة سواء كانت محركات او مشوقات الباري ثم فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله
والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص و
كمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا مهية وانما يفيض منه على غيره من كل متقابلين اشرفهما و
المقابل الاخس من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل مراتب قصورها عن البلوغ الى كمال الاتم الواجبي ولمخالطة
انوار وجودها الضعيفة لشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي
وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول تتضاعف الامكانات وتتضاعف بتفاوت الوجودات كمالا ونقصانا
واستنارة وانكسافا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص وان كلما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيء
ما ليس في مرتبة مهيته صار واجب الوجود مثال الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة
بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فتفطن وتبصر ان منشأ الامكان والفقر والبعد
عن منبع الوجوب والقوة ومجلاب الفعلية والوجوب هو القرب منه والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الظلمات
والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشرور والفقدان
اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الكون و
ارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال وحصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة في خصوص الظرف
الخارجي كما ان الامكان الذاتي هو الكمال الذاتي للمهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هي كذلك فاي نحو من
الظروف هواء وغل في الظلمة والخفاء والنقصان من الامكان الذي هو احدى من الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من
جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء فان المني وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن
بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو لازم
معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين
ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياها وان الامكان الاستعدادي تزول عند طريان ما هو
استعداد له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها بحسب
حالها قبل وجودها الخارجي ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة
المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانها الاستعدادي الذي بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه
فاحد الامكانين اشد فيما يستند عنه الكثيرة من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى
التي هي منبع جهات الشرور والاعدام انما تنال من العقل الفعال بواسطة جهات الامكان فيه ولعل ان الامكان
الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة
الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه

والالتزام

والالتزام واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي
والاسباب وانبثات بعض الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشيء بالفعل واما بطرو بعض
الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء احدهما رجحان احد الطرفين و
قبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا بد وان يكون من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية
حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدأ الجواد ووجود الحادث اما بالذات فيه كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس
المجردة بخلاف الثاني لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي له اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعدادا
واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي بما هو امكان وقوع الشيء قائم لا به بل بمحله فهو
بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث
انتسابها الى الصورة التي سيحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا انتسب الى الصورة الحيوانية
كان استعدادا لها وكان صح الدار صفة الدار واذا اضيفت في الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا لوجود المجتمع
وستسمع في تحقيقه ما هو الحق الصراح في فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال — في بعض احكام الممتنع بالذات

واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم
تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته
فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا محاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لعراه عن صقع
الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون
شيء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون
بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات
لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد
امتناعان كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع
بالذات فهو ممتنع لا عن من جهة بها يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام
للممتنع الا من جهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهي الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي
مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه واحدهما محال بالذات والاخر محال بالغير فلا محالة يكون ممتنعا ممكنا باعتبار
غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما عملت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه ليس من جهة مهية الامكانية
بل من جهة وجوب وجوده الامكاني وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين
المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الواجبين لو
فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات
بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي فان
الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم
فيه بصدق التالي كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي فما فشى عند عامة الجدليين
في اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل ليتوصل به الى استحالة امر من الامور بالبيان الخلفي والاستقامي ان يقال ان
مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم منهج آخر واضح الفساد
فان المحال لا يستلزم اي محال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلقا سببيا ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية
من كاذبين قد يصدق وقد لا يصدق لانها اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كما ريتها لانسانيتنا وهيتهقة صدقت

بالاتصال لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما
راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما
على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والامكان
والجواز والامكان مثار الظن والتخمين — في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا
عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس انعكاس النقيض ان ما لا يكون موجودا لا يكون
معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري
وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون
مركبا او بسيطا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك
انما تعقل لاجل تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس لله شيء نسبته اليه نسبة السواد الى البياض ولا له ما نسبته اليه
نسبة المندرج مع اخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المجانسة بين امور موجودة لاستحال الحكم بان
ليس لله ضد او مجانس او مماثل او ما يجري مجريها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين
فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثلا ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يعقل الاجتماع
الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور
الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور كل شيء
حتى الممتنعات المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما
وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا
من حيث انها مفهومات في العقل وملاحظة من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام بالعرض وكيفية قضائية وعلم
وما يجري مجريها يصح منشأ لصحة الحكم ومن حيث انها عنوانات لامور باطلة يصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار
الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة
المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه
على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله
يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود — في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا
اخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا اخر اي محال كان وهذا البيق بعض كلية
انه لا فرق بين المحال والممكن في الاستلزام بين شيئين لاجل الا لعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في
نظر العقل نظر الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها
واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة الم تسمع قول الميزانيين ان الشرطية
اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية وبهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية
وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فكلما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما
علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام
زيد مثلا ناهقية او بالاكتساب كما ان لا يستلزم الشيء وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما
يتنافيا اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما
فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهلية واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراك الكليات على تقدير اللزومية
الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة

من كاذبتين انما يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد
العقل بينهما علاقة المنافاة وامّا ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزوم اذا لم يكن
هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال
التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاقي انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الا
اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز ولعل التحقق التقديري يتفق بعضها دون بعض فاذا
لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبتين المتفقتين كذا متفقتان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم
بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة
اللزوم ولكن يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فاذا تحقق حكم بجواز الاستلزام والمنافاة
معا فساده ظاهر وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل
من النقيضين مستلزم موجبا لارتفاع الاخر ولا يخفى ما فيه من الزود فان تحقق احد النقيضين يوجب لا ارتفاع
الاخر لا تحققه على تقديره وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير يستلزم تحقق الاخر لا
ارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما — ومن هنا ينحل ما ربما يتشكل احد فيقول
ان اللزوميات لا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا
وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر مثلا اذا
قلنا فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا لم يكن بياضا والحل ان الوسط ان وقع في
الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة بتة والا فلم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد
في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى الجامع له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع
بسبب عدم تكرار الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل
ويصدق عليه النقيضان او الضدان فكلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في
احد المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه اخر لم يتكرر الاوسط ومن هذا القبيل ما اورده الشيخ في الشفاء شكا على
الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا الكذب
قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط الانتاج
في الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق
لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع
الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست بلازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف
فلنا ان نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونه منافية للاثنينية فيكون
منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزومية
وحق الدفع والحل ما في الشيخ الشفاء ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام كما يصدق الصغرى يصدق
النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين فرد فلا بد ان يلزم انه يلزمه زوج ايضا والا لم يكن يلزم ان الاثنين فرد فلا بد
ان يلتزم انه زوج بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركا السلك في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه
ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا ضير اذ الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض
المقدم ليس يجب ان لا يكون شيئا منها غير منافي له في نفس الامر وان اريد ان المنافاة يكون متحققة بحسب جميع

في نفس الامر مستلزم صح

الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعددية صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما
فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم
في كون الممكن زائدا على مهيته عقلا زيادة وجود الممكن على مهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة
كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للمهية سوى وجودها
وجود اخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره مشتملا على معنى اخر غير حقيقة الوجود منتزع منه محمول عليه منبعثا
عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي تعرض الحس من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصور النور والشرح
القوم من الدلايل على زيادة الوجود على المهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية
المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة منها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد ومنها الحاجة
في حمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود
للمهية قد يفتقر الى كسب او نظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها لان نفسها بين الثبوت
لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب المهية
وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والشجر والفرس مختلفة
ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال
التصور ليس الا الكون الذهني لانا نقول ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فبالدليل وان
سلم فتصور الشيء لا يلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور المهية ونشك في وجودها
العيني والذهني فورد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المط لان حاصله انا نذرك المهية تصورا ولا نذرك الوجود تصديقا
وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين المهية والوجود لعدم اتحاد الاوسط في القياس فهذه الوجوه
بعد تمامها لا يدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من المهية مع ان المط عندهم تغايرهما بحسب الذات
والحقيقة او لا يرى ان صفات المبدأ الاعلى عند اهل الحق مغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لان
حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله تعالى في اثبات ان وجود الممكن عين
مهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من
الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالمهية المكتنفة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما
نفس المهية بحسب المفهوم او جزءا منها كاك وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها
ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع
قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم الشيء على نفسه او تكرر انحاء وجود
شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء اخر فكون المهية اما بالوجود العارض
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود اخر فيلزم المحذور الثاني ونجر الى
التسلسل في المترتبات من الوجودات المجتمعة وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة بها بحيث
لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا بطريق اخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية
المعروضة اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فقد دار او تسلسل والجواب بان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم
التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض ليلزم اما

الناقض

التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة فيكون لها
بل كلما يعرض من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع
قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا
ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما
او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه
لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة زائدة للشيء
على ساير الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بل يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة
الاخر ويعتبر الوجود متصلا ويلاحظ معنى له اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه
بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا نلتزم
فالمحال ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع
عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت نحوا من الوجود وهو الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث
ذلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود اذ لا يلاحظ وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار
الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف المهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة كيجيها ثم ان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم رقي في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع تقدم المعروض على العارض
بالوجود على الاطلاق قيلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وهم وتنبيه ومما يقال انا
نتصور المثلث مع الذهول عن وجودها انما هي بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو ذهل عن وجودها الذهني لم
يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم الذهول عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا
يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون المهية وجود اما ما يعرض لها الوجود في الذهن بوجه هو كونها في
الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها او الوجود
قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن ههنا قيل ان الوجود هو الكون
والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان المهيات كلها وجودات خاصة وبقدر ظهور نور
الوجود بكمالاته يظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من
الحق الاول او البعد عنه وقلة الوسايط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود
بما هو وجود وللبعض دون ذلك فصور تلك المهيات في اذهاننا هي ظلال لتلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على
سبيل الابداع الاولي الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من
ذلك الحضرة ولذا للتصعب العلم بحقايق الاشيا على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك يقدر ايته يحجب عن ذلك فغاية
عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير اختلف كلمة
ارباب الانظار واصحاب الافكار في موجودية الاشيا بما اذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه
متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية هست وذهب ابو الحسن الاشعري
الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود في العربية
ومرادفاته في ساير اللغات مشتركة بين معان لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب

جوهرها

والممكن جميعا قيام الاعراض والثالث من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم
كما سبق ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى ان كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا ونفس الامر دون
حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من
اعتبار معنى اخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم
مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود
البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا مهية فاما ان يكون
الواجب هو الواجب المجموع فلزم التركيب ولو عقلا او يكون احدهما ولزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج
الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته
لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم
كما ان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود
المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة
الى المهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف في الحقيقة بحيث يكون بينهما من الاختلاف في التشكيك
كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو
ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول
في الجميع زائد بحسب الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية نسبته الى الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته ولهذا المذهب
مال صاحب الاشراق كما يظهر من كتبه وكلامه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود
فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشياء بمعنى واحد لان معناه في
الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم
المحل بدونه والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود وللنسبة لوجود نسبة الى النسبة
ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا فيستقل دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة
او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته عين الوجود خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات
بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر
الارتباطات لا لتكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا نسب الى الفرس فموجود اخر
وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا
وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو فمفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة
اليه نحوا من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق
عليه امرا منتسبا الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد الماخوذ من الحديد والتامر الماخوذ من التمر على ان امر
اطلاق اهل اللغة وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة
والبديهيات الاولية لا ينافي كون المبدأ حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور
ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتالهين من الحكماء وقد اكثر القدح فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي

صاحب الاشراق

صاحب الاشراق والانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات
محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له اولا على كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها و
اقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذلك على هذه البساطة فالعقول اولى ومرتبة ان العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي
اقرب في مرتبة العلولية الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد
وان يكون افضل من الابعد منه واكمل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير متركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما مهيته نفس الوجود
فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع وورائه الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان
العامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما او تركيبا ولا نقصا ما بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب
تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بنفسه من وجهين احدهما
ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن لمهية اذ لو كان مقارنا لمهية لكان ممكنا واذا كان كذلك فكل وجود
لا يقارن مهية فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بانفسها هو عين الوجود لكانت واجبة وهو محال وثانيهما
ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان
شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو
تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ووجود النفس
ناقص اذ هو معلول له بعد وسايط كثيرة ومرتبة العلية في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان النور الشمسي اشد من نور الشعاع الذي هو
معلول له وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين الكمال الباري وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح
الله رمسه في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم التركيب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها
وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة لا يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل
ولا يجوز ان يساويه وجود اخر لاستحالة وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض
اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق
المقام واجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نسلم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل لوجوبه
لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه انه لا يكون مقارنا لمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا
السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا موقعه في التواطي لا المشكك واما الثاني فبان يقول الحاجة لو اعترف هو
جمهور المشائين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد
عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد
عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى الغير فلا يكون واجبا
هف فان لم يلزم هذا الايراد عليهم لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطؤ
بل بالتشكيك فقد دفع هذا ايض الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية
ولا جنسية لان المهية وكذا جزؤها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا
خارجيا لازما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فعليهم ان يدفعوا السؤال
عن انفسهم بوجه اخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للموجودات الخاصة ليس مهية ولا جزء لشيء
منها ووحدة اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار بالتساوي
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون ساير الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذا الحرارة المشتركة مع ان

بين الحرارة

بعضها بوجه استعداد الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف لوازمات النور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة
نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم فان الواقع على الاشياء بالتشكيك انما يكون
عرضيا واردا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان
والحيوانية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة
واحدة لامتناع اخذ مفهوم من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة اتحاد
فلهم ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته كانه علم ان حقيقة الوجود ليست مهية كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل
فجميع المراتب المتعينة لا بتعيين زايد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها الا غير ثم ان
الدال على السنة الطائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون
وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق تركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل موجود
حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها
في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس لان العام
لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للمفتقر فهو اليه في تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا
واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه فهو واجب فغلط منشأه عدم الفرق بين ما
بالذات وما بالغير لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كساير لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف
الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا
الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق
لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء واعرفها عند
العقل فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافة اليه
والحق ان الموجود بما هو موجود كلي وللوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تخصصاتها لا يزيد على
حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة و
ان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب
جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه جوهر او عرض
او ليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما
يشعر الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحل المستغني عنه في تقومه وتحققه عن الوجود
والحق عندي كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معهما في الواقع
واذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط
الحقيقة ولا له مهية كلية ليحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات هي حقايق متشخصة
بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول
فيها ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في

الاعيان وقيل

الاعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان
الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها والحق انها نفس المهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبار
في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى
لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق ومنها ايضا
اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او مجازا
شرط في كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق
لا عينا ولا ذهنا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو
الحق الذي لا شبهة فيه
فقد تبين لك مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد
بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص
زايد على ذاته كما ستزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصيل والفعلية والظهور وانما يلحقه هذه المعاني والاحكام
والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله رفيع
الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات
الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزايد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون
في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم الغير ثابتا
فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا
اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه
على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات
العدمية وبنور الوجود يتمايز الاعدام عند العقل بعضها عن بعض حيث يحكم بامتناع بعضها عليها بامكان الاخر
وكلما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى
قيل انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا
في الخارج الا به بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها في العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان
الثابتة كالوحدة فهي مع ساير الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات
السلبية مع كونها عايدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا خارجا
وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يتقوم كل من الصفات
فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء اخر به يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هو الذي
يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة كل
ما من الوجودات الخاصة مستهلكة في وجود قاهر سابق عليه والكل مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي
مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته
المثبت لغيره الموصوف باسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي من خلقه
الى ذاته اخبر بلسانهم انه بكل شيء محيط لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده للاشياء
اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامها في القيمة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها
وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى بحوله

من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بتجليات الالهية في مراتب الكثرة كذلك وجودها
بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين
وكثرة الاسماء وتعداد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية على ما سيجيء بيانه ان شاء
الله تعالى   في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول   في اثبات
الوجود الذهني والظهور الظلي فقد اتفقت السنة الحكماء خلافا للشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو
من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا اخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره ...
... للمدارك العقلية ... [illegible] ... المقصود والكلام عليها وفيها انمهد ...
لك مقدمتين الاولى هي ان الممكنات كما علمت مهية ووجودا وقد علم ما قد نبهناك عليها وكاد ان يكون من الضروريات
ان الحدث الفطانة بيد ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحوا من انحاء وجود الشيء لا مهيته لاستغنائها
عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل الا لوجوبها وشدة فعليتها بل لفرط نقصانها بطونها وغاية ضعفها او كونها
والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصانا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الاثار
المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدء للاثار فقد يكون لمهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور
واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الاثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما
ان الجوهر معنى واحد ومهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرءا من الكون والفساد والتغير
فعالا تاما كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا كالصور
الصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هو ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها
اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ايجاد
صور الاشياء القائمة بذواتها وتكوين صور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها
في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه ووصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا
لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان صور الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها
او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به نحو قياما حلوليا اعتباريا وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي
نحو كان فهو مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة به اولا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء
كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصولا له كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشيء
قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه او الحصول فيه
او الحصول له فالنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر
والمركبات وساير الخلايق يشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصول اخر ولا بتمثل وذلك لان الباري تعالى خلق الموجودات
المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له
ذاتا وصفة وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة
وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها يخلق ما يشاء ويختار ما يريد الا انها وان كانت
من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب
النزول ذات وسايط بينها وبين باريها ولكثرة الوسايط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن وقلة
قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد منها من الافعال والاثار الخاصة يكون في غاية
ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية او الخيالية اظلال واشباح للوجودات الخارجية

[illegible]

الصادرة عن الباري وان كانت المهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الاثار المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج
اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم
يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الاثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الاثار وهو الصادر
عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الاخر المترتب عليه الاثار يسمى بالوجود الخارجي
والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ محي الدين العربي الاندلسي في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا
وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤدها
حفظه اي حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات
وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشاهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك
الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد
حضرة من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل
عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان
يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته
فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ما
فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرانا في نفسه فان المتقي لله يجعل له
فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه يؤيد ما كنا بصدده تاييدا عظيما ويعين على انه قويم مع اشتماله على فوائد جمة سيقف
على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فانتقر ما مهدنا لك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة
عليه   في تقرير الحجج في اثباته وهو من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري
واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز ان المعدوم الصرف ممتنع ... فله
نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم
كما مر عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء فصورة المعلوم اما ان يكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع
ذات خارجية يطابقها صورتها الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا يكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن
صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن امر العيني مغاير له
بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب عليها اثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم
لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد ان هذه الصورة مطابقة للمعدوم او لا ولا يلزم شيء
من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح
المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم
فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل هكذا قيل وهو ليس انه لا ذات له عينية ولا مطابق له لا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود
يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم المطلق عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل
ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم
مطلق فيلزم من قولكم المراد من الصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ الحق
بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهكذا هذا في الحقيقة راجع الى الاشكال المجهول المطلق المش...
وسياتيك ما ينفعك في حله ان شاء الله تعالى   انا نحكم على الاشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما لا وجود

كى ينفعك

ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة فمثل قولنا كل عنقاء طاير [illegible]
مساوية للقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما يصدق به الغريزة الانسانية ولا يكون هذا [illegible]
للموضوع علمنا ان له وجودا اخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انك اذا تاملت [illegible]
خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقاء طاير ان كل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير فهو طاير بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني
يحكم في هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد [illegible]
عليه محمول كذا فالحكم بحسب القول لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز ان لا يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود اخر الثاني لو تم ما ذكر
لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا
يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مذاق المتاخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها
وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية
ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فيعود الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني
ولا فلا احد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار
فان قيل انا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه شخصي جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي متشخص بل
نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين وهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الوجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك
كذلك الوجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان للعقل
ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك
في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس متحققا الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجي تحقيق
ذلك عن قريب ان شاء الله العزيز الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم عليه بحكم خارجي كما نحكم على جسم قد فني انه كان طويلا
نبيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه
محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب لاتحادهما بالعدد وقال ان الشخص مع تشخصه الخارجي وتعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا
فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول
الخارجي ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية
ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكايته حالهما بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن
الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابق الحكاية الطريقة
الثالثة ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك
الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة
معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير جامعا لكل من تعيناتها
مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة
وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظنا من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار
لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر بين المحققين من الحكما ان الاجناس والانواع وبا
الجملة الحقايق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان ثم قد صرحوا بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من
الحقايق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي يسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على
[illegible] ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي بعينها المقارنة للعوارض التي يتقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس [illegible]

غيرها مع

غيرها مع العوارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك
فقط واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها
باعراض كثيرة وتعينات شتى يصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود
والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها في نحو اخر من الوجود المسمى بالذهني قلنا هذا اشتباه وقع لبعض من الغفلة
من المتفلسفين والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع
او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي او معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج
فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد صرحوا في كتبهم وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي
مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل من اهل همدان كبير السن صادفه بمدينة
همدان قد توهم ان معنى وجود الطبايع الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحدة من الكثرة
المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا لا هل يبلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء [illegible]
ذلك المرء لا يسمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص يشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم
في استعمال اللفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية
واقعة في الاعيان وهو فاسد فان المعنى الواحد المشترك والكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في
الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان متصفة بالوجود لا
من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته ومهيته وقد فرض العموم لاحقا بها في موطن يليق لحوقه بها فيه
وهو الذهن لا الخارج وقد نص الشيخ فيما يكتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا
كثيرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما
انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات
من الفصول فان قلت كما ان الوجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الوجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق
على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو المهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود
في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد انا اذا نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل
كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات
في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات العدمية في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا يصح لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج
وهو ممتنع لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن المرشدات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية حكمية لو لم يكن لما يترتب
على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له
نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعني بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشيا الوهمية الغير
الواقعة في الاعيان اسبابا للتحريكات والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها اثارها المخصوصة المطلوبة ولا ترى ان تخيلك لشيء حامض كيف
يحدث في بدنك شيئا وتخيلك المحبوبة يوجب الانفعالات والقشعريرة ولو لم يكن لصورتها نحو من الثبوت لما كانت اسبابا لانفعالات
وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني [illegible]
باعثة لاشتغال المريض [illegible]
[illegible]
علوي وتاثيره ملكوتي وطريقه معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع غايات في افاعيلها الطبيعية فاذا لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من
الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بنتايج افاعيلها وغاياتها حركاتها مع كونها جمادية قلنا هذا الكلام

مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة ورد اعليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية وخياليات فانهم قالوا الغاية
علة بماهيتها الفاعلية الفاعل واستكماله بما يتوصل اليه فى فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتابه الاشارات بالقوام ان لها شعورا
بمقتضاها وغاية فى فاعيلها غاية ما فى الباب ان يكون شعورها ضعيفا والتطرق انات النحل وسلاقها الى صور معين ذكر انها والله
كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذلك مشاهدة ميل عروق الاشجار الجاذبة الماء فى الانهار وانحرافها فى الصعود عن
واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لسترها عن صنوف الافات واحراز الثمار فى الوقايات الصاينة بعد بلوغ الحماد كوم
وههنا المعالي توبيه لا يناسب هذا المقام ذكرها على ان ناتي بها حين ما قدر الله ايقانه فيه بمنه وكرمه فى ذكر شكوك انعقادية فيه
وشكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابى نصر وابى على وتلامذتهم وجمهور المتاخرين
ان ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد فى النفس المجردة
والمعاني الجزئية فى القوة الوهمية والصورة المادية فى الحس والخيال فوقعت المناسبة فى ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال
الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني
يجب ان يكون جواهر اينما وجدت وغير حالة فى موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم
جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف والجواب عنه على ما يستفاد
من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع
لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنس الشي والا لكان فصله الذي فرض مقسما مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا تحتاج
الجنس منها الجنس فى تقومه من حيث هو بل هى من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها فى ان يوجد و يحصل
تحصيلا وجوديا لا انا اليفا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت مهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي
هو سلب الموضوع لكان فصله القريب محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى
جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شي من افرادها وبوجه اخر يلزم تعدد الواجب تعالى فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير
فلو كان الوجود عينها او جزءها يلزم الفردية الازلية فيها تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الوجودات
الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك قولنا الشي الموجود بالفعل غير
صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لذاتها والا لكان كل من علم شيئا هو فى نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر
الذي هو جنس هو ما يعبر عنه بانه شي ذو المهية اذا صارت مهية موجودة فى الخارج كان وجودها الخارجي لا فى موضوع
وهذا المعنى ثابت له سواء وجد فى العقل او فى الاعيان وحلوله فى العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت فى خارج العقل كانت غير
حالة فى المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا فى موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكرنا ان حمل الجوهر بهذا المعنى
على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشي خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها
موجودة بالفعل لا فى موضوع فلا محالة بسبب علة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس
والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا فى موضوع جنسا لشي منها و الا لصار
باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا فى موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان عقدهم
فى كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير الى بيانها فى تحقيق الحمل انشاء الله حاصله انه لا منافات بين كون الشي
مفهوم القائم بنفسه وكونها مما يصدق عليه القايم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشي والا ممكن وشريك البارى و
الحرف والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظايرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم هذا فقد علم بما
ذكروا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني بالجوهر الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده

في الذهن

فى الذهن ولا منافات بينهما انما المنافات بين مقولات التي هى ذاتيات لحقايق المتخالفة المندرجة تحتها واما
ان القوم قد عدوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر فى العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت
مقولتين فقيل ان هذا من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه ان اريد بالكيف مهية
حقها فى الوجود الخارجي ان يكون فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا
من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شي
فى شي من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات
فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر وكذا بينه وبين مهيات بواقي الاعراض على نحو ما مر فى مفهوم العرض
فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكره لك
انشاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقولة من الجوهر الذي يوصف بانه فى الذهن وله
محل مستغن عنه فانه قد ينزع عنه صورة الجواهر العقلية ويعود اليه بكون تلك الصور بحيث يوجد تارة فى الخارج
لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى الموضوع كالمقناطيس الذي هو فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان فى خارج
الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي
مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته فى العقل على رايهم يستحيل وقوعها فى الاعيان واستغناؤها عن الموضوع والقابل
الذي فى الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور
العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور فى كلامهم ان الكلي الجوهر جوهر المهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية
وساير المضافات الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلي الكلي بالمعنى الذي
لا يصلح للشخصية والوجود فى الخارج بخلاف المعنى الاول فانها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول
والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجودها الذهني وكونه كليا او كثيرا
جوهر عندهم بحسب مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها فى الاعيان لا فى موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي
بالمقناطيس حيث فى كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته يتصف بجذب الحديد مع قطع النظر من نحو وجودها
فاذا وجد مقارنا الكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا الجسمية حديد فجذبه لم يلزم انه يقال انه تخلف الحقيقة
فى الكف وفى الخارج الكف مع الحديد بل هو فى كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي
فى المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ فى الهيات الشفاء وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر
بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير نهاية
فعلى ما ذكره من كونها لا يندرج تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا او عرضا فى وجود
واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها
تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل
والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ فى
كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام فى دفع الاشكال المذكور وهو كون شي واحد جوهرا وعرضا
كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم
وكلي وهو غير حال فى الذهن ناعت له بل حاصل فيه حصول الشي فى الزمان والمكان وثانيهما موجود فى الخارج
وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فلا اشكال انما الاشكال من جهة كون شي واحد

جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب
اليه الحكماء المحققون فلا يبقى لك لدفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه جوهرا
وعرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق
والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلوا عليك ان شاء الله ان كل صورة
مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة
الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصور المعقولات محصلة مكونة لذوات مجردة عقلية
علامة فعالة لذاتها على اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء امر معلوم معقول غير قائم بالذهن ولا بامر اخر غير الذهن
كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الموجود من المستبين فساده واستحالته كيف والنفس قابلة للمعقولة
بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل كان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا
لما بالفعل بالذات من القوة هذا مع ما فاحش على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم
على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا
فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيام بها متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج
الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص الهيئة المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل الهيئة
حصولا اخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة مقشرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعريه مقشرة لا يوصف بالكلية
والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للهيئة حصول للشيء المعرى لها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعري الشيء
للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك الشيء والذي عريها
عن الغواشي واذا كان الوجود التجريدي للهيئة ما عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد
الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في
الشيء ان يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها
وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي يمنع المدرك
ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجودة بوجود اخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية
والاغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كان قائمة
كونها مبهما وما المرجح في كون احدهما ظرفا والاخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الاخر في الوجود انما
يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق طعم شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ان نسبتها
اليه جميع الوجودات اليه في صدورها بالنفس بالقياس الى منه كانها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل المبدع منها
بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل المدركات وان القيام بالشيء عبارة
عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصورة الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو
متصف بها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والجزئية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام
فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو اخر غيره لم يلزم الصور العقلية محذور اصلا
ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس عين ما هو حاصل لها هذا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال
النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة
في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو

المشهور الى

المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها
متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر
لها مشاهدة تامة اياها وتلقي كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعيد او
كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا
او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النورية والصور العقلية عند النفس بالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك
وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية اعم من ان يكون ناشيا من قصور المدرك او من فتور
الادراك فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوة الدراكة في نفسه ضعيفة كعقول الا طفال
او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون ايضا من جانب
المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره
وجلاله فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظايره فلا محالة يكون تعقلها ضعيفا لاتحاد العقل
والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي يكون رفيع السمك بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف
النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة عن شدة نوريته وفرط
قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكها على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبريائه والحاصل ان النفس
عند ادراكها المعقولات الكلية يشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو
عند جمهور الحكماء بل انتقال عن المحسوس الى المتخيل ثم الى عالم المعقول وارتحال من الدنيا الى الاخرة ثم الى ما وراءهما وسفر من عالم
الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم المعقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان
معرفة امور الدنيا لانها من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف بالاخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد
الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سنحقق في
موضعه وكل وجود جوهري او عرضي يصحبه مهية كلية يقولها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا
معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرها كما مر بيانه فكما
ان الموجود في نفسه من المحسوسات او المعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها
بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الدراكة والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية او
العقلية واما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهرها
كالجليدية والمراة في الخيال وغيرهما ومن غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من
غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهيتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص
اصنامها النوعية وحصول الهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي و
وقوع عكسي وقوع ما يتراءى من الامثلة في الاشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف
من غير ان يحكم على تلك الاشباح باختلاف ذاتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المراة ليس
انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم
الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك او معانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم
كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موازاتها الموجودات الخارجية لاجل صقالها
وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المراة اشباح الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين

ان الحصول في المرآة بنحو شبيه بالقبول وفي النقش بنحو من الفعل ولا تظن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين
الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان الانسانية وغيرها من الذاتيات
محفوظة كلا منهما في الموطنين ويختلفان من الوجود بحسبهما في شيء من الشهدين على ما قررناه الا ان لها نحوين من الاتحاد مع نحوين من الوجود
او انحاء كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد اما في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق
وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي يسمى بروح القدس على رأي افلاطون ومن سبقه واما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه
انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة   اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه متصور على
وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع
من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من
المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل العرضي والجميع يسمى حملا
عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك
لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولي
الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف
هذين الحملين كالجزئي واللا مفهوم واللا ممكن بالامكان العام واللا موجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك
الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل
فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول واسم بالثاني فاذا تمهدت
هذه المقدمة فنقول الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها
في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف فان سئلت عنا اليس الجوهر ماخوذا
في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان
كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك بالحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد
الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده هو
ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا
لكن لا يستدعي كون الفرد الحد فرد المحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه
وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد
في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا القول في الحد
المحدود والمفهوم ماخوذا في الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا
اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة
عليها على اي نحو اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا الهوية النوعية له
قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما في السطح كم متصل
قار منقسم في جهتين فقط فاذا اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار
كميته قابلا للانقسام والمساوات وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في
الوجود اذا تمهدت هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بتشخصات الخارجية يترتب عليها آثار
ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون

تلك الطبائع

تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الآثار للوجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في
الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب عليه آثار الكمية اي ليس كالحاصل في الذهن من حيث انه وجود ذهني وقائم به قابلا
للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى مجرد بسيط بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته وعلى ذلك الحاصل من مفهوم
الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوان يترتب عليه آثار الحيوانية من الاتصاف بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة
في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت ماهيته من آثار الذاتيات
منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا
يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط فاذا كان منقسما بالذات فلا يكون كما قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم
الكم فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي الا حصول نفس مهيات الاشياء في الذهن لا افرادها واتحاد وجودها
وقد اقمنا البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم
بالصورة الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ
الشيء فيما هو ذاتيه او ذاته فكما ان مفهوم الكم على هذه الانواع باعتبار لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما بذاته كذلك
الانواع الحاصلة منه في العقل فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث مهياتها ليس مندرجا
تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجودة
في الذهن ناعتة لها من مقولة الكيف العرضي لان الكيف في حد ذاتها واصل الاشكال وهو امر على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الافهام مرعى وصير الاعلام حيارى
حيث انكر قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب المهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة
فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتد والحمد لله سبيلا ولم ياتوا بشيء يسمن ويغني الا قليلا الاشكال الثاني انا نتصور
جبالا شاهقة وصحاري واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار
على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهب اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسما ولا
منقسمة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس وكذا اذا نتصور زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في
تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس عدة كونهم متحركين متعقلين موصوفين بصفات الادميين مشتغلين في تلك
القوة بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ
فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان
التقسيم الغير المتناهي فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا
على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والامثلة الجرمانية في قوى الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا على ذلك [illegible] شاف ولا برهان
واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح
في عالم المثال الاعظم كما هو رأي الشيخ الاشراقي تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين او اسبابا وآلات للنفس
بها تفعل تلك الآثار والافعال في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد بذلك نقضا على من يثبت
وجودا آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فاثبت بادلة الوجود الذهني العلمي
للاشياء الصورية وجود عالم آخر وبان لهذه الصور والاشباح وجودا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك
الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين
المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة تستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على

الباطنة كما يشاهدها بالقوة [illegible]

بدليل

وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم اخر شبحي مقداري كما يستدل بادراك ذلك اللطائف والحقائق العقلية
على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين على على الاقليمي لانا ندرك ما شاهدنا مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على
الوجه الذي شاهدناه اولا من المقدار والشكل والوضع بحيث ينتصب عند المدرك ويتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة
وليس في هذا العالم المفروض فوجوده في عالم اخر وهذا مذهب افلاطون والقدما من الحكما الكبار واهل الذوق والكشف من المتألهين
ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل والحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة
وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض ولما
الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير
واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي لاثبات هذا المطلب في حكمة الاشراق ان الابصار
ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري
على المرئي فيراه فكل صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورة جلدك او صورة
ما رأيته بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست في المرآة
ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان الصورة المرآة
ليست فيها كذلك الصورة التي يدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع
من النفس اشراق حضوري على ذلك المستنير فان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر
كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صورة الاشيا المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري على
تلك الاشيا بواسطة مرآتا الجليدية والمرآت الخارجية لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع وبمثل ما امتنع بانطباع الصورة
في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير
في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها با
الاحكام المختلفة الثبوتية اذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية
لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل و
هو الذي ذهب الى وجوده الحكما الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتألهين
وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول و
النفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون
لان هولاء العظام من اكابر الحكما كما يقولون هذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم
الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقيا وبعضها مستنيرة هي
جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا و
يرتعون في رياض القدس عند انوار الالهية والمثل الربانية اعلم انا ممن نؤمن بوجود العالم المقداري الغير
المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حررته وقرره صاحب الاشراق اتم تقرير وتحرير الا انا نخالفه
معه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا كما اومأنا اليه موجودة في صقع من النفس بمجرد تأثيرها وتصويرها باستخدام
الخيال لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما
يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المتخالفة للفعل الحكيم ليس في عالم الصغير النفساني لاجل الشيطنة القوة وان هذه

الصور الخيالية

الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها فاذا اعرض عنها النفس انعدمت
وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعم والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في
الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد وغيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج الى آلات
او ما هو بمنزلتها كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا اظلال الصور المحسوسة بمعنى انها
ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثابتة ما رآه الاحول من الصور ثابتة الصوت التي يقع لها الصدا
كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى الحق الوجودات عينا ثابتة بالعرض تبعا
للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشي ليست حقيقة ذلك الشي كما في نظم الفرس لبعض العرفاء همه عالم صداى نغمهٔ اوست
كه شنيد اين چنين صداى دراز الاشكال الثالث انه لو كان للاشيا وجود في الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع
الجنسية والانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتصور كليا
ونوعا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على
صرافة ابهامه او يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول وعلى الثاني
يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وساير العوارض المادية اذ لو قارنها
لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذا
والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة
ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية وقد
علمت من طريقتنا في رفع الاشكال الاول ان المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها
واشخاصها واما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعا
ولا يجوز كون شي كليا باعتبار وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان الح ملح وارتكب
ان الانسانية التي في الذهن يشارك الانسان في الحقيقة وهي جوهر ايضا وحالة في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا
مهرب عنه علما على انها والعجب ان المولى الدواني مقر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية قايلا ان الجوهر ماهية من شأنها
ان يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القايل بكون صورة الجواهر الذهنية من باب الكيف بانه يلزم ح انقلاب الجوهر كيفا و
علم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصق والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر اللهم الا ان يلتزم في جميع
الحدود التي للانواع الجوهرية الانسانية الذهنية كل فكذا قابلية للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه
المعاني مع لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان
مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي وتكذب عنها با
لحمل المتعارف ودلايل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيها صور الانواع
الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول ان كون بعض
افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم
افلاطون واشياعه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية
لتلك الانواع وهي ذوات عنايتها بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجودها
بحسب التامية والنقص والتقدم والتأخر على تقدير تمامه انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا
بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية

التقسيم بكونها ذاتا وجدت في الخارج لذاتها وكذا الذاتيات الجوهرية

النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وقد حققنا قولهم هذا العظيم واثبتنا اخر العظام
بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاها عدم الوصول الى مقاصدهم وقصد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره
ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب
ولا شائبة نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سيغلب المعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق
منهم فيها السابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من
كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا الحجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي
وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد
ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبر اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناء على رصد شخص كابرخس او اكثر
كهو مع غيره وبوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال فحول الفلسفة على ارصادهم العقلية
المتكررة التي لا يحتمل الخطأ كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن
حارا عند تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا
متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف
النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور
انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في اذهاننا حقائق تلك الاشياء ويحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان
يكون حقائق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صور
هذه الاشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس
الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير
انطباع كما هو راي شيخ الاشراقيين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجة
المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا
ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنة من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالفرق بين المشاهدة
في اليقظة والمشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشيء
الانفعال والتاثر منه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على
نحو ارتسام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية لان قيام الصور الكونية
بمباديها العالية من جهة الفعل والتاثير في تلك الصور دون الانفعال والتاثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشيء بالشيء
يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تاثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح لان ذلك امر
اخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا مما يستفاد من الرجوع الى ما سبق من التحقيق في
اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم الاتصاف به لا اتصاف بالكفر حتى يلزم ان
من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في نظائر هذا المثال فليحصل المسترشد اعمال روية في ذلك التحقيق ليتخلص منه الايراد بنظائر
هذه النقض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتب ان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذي به
الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة العينية ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية
والتضاد انما هو بين هوية الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات يعتبر في
حقايقها انها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمية يجعلها بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما يدركها الحواس مثلا الحرارة تقتضي

تفرق

تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بما يكون اجزاؤه على سمت واحد
وقس عليه الانحناء والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بما هو من شانه
ان يصير الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية وللقائل
ان يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض المهيات والاوصاف الاعتبارية والاضافيات كالزوجية والفردية
والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع
والعدم وامثالهما اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من احكامها المتعلقة
لوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم المهيات او عدمية من صفات المعدومات
ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون
موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصلي الخارجي له فاما اذا تصورت
النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجودها الاصلي اذ لا تصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها
الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظايرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض
المفهومات صورة عنوانا للامور الباطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج
والامور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما
يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز
والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هويته و
الوجود ظلي لا متاصل وفي الخارج هوية والوجود متاصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما او
في المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز الى ان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل معنى
كون الشيء في الخارج هو ان يترتب عليه الاثار المطلوبة منه وكونه حاضرا في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس
انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة اشخاصا لها لا بحسب فرضنا لانا اذا
حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا ممتنعا
فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن
والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج
ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد متشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري
والجواب ان القضايا التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها
بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد
وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على ان ما تصوره هو حقيقة
الممتنع اذ كل ما يتصور ويوجد في الذهن فيحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان تلك الحقيقة الباطلة
ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لمهية من المهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا
صناعيا فللعقل تقدير ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليها بامتناع
الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لمهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم
وجواز الاخبار عنه فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فردا للمفهوم ممكن وموجود وامتناعه يتوجه اليه من حيث

بامتناع الاخبار عنه صح

كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا للطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام
الجارية على مفهوم واجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه عين ذاته ووحدته مطابقة لما يفهم من الوحدة فان
الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما
يؤدي اليه البرهان اثباته وهو الحي القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا
ونظايرها حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على الماخوذ
بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او في الذهن لا بان يكون الموضوع مما
قد فرض في نفسه ثم قد خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة فيلزم
كون القضية مشروطة في المعنى — في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم
الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق
الموجودات بل اشباحها واظلالها الحاكية عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه
يوجد في ذهننا عند تصور الحقايق امر محاكي لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ
لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان
الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما انما بحسب الوضع
ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تمت دلايل الوجود الذهني لدلت على ان المعلومات بانفسها
وجود في الذهن لا امر اخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول العاقل
كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه بخلاف ما ندركه ونقرره فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته
وعرضياته فليس فيما ذكروه جمع بين الدليلين بل ابطالهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد
مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للاذهان وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد
مقدمة في ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف
ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات
فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية من المهيات فان قلت اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير
هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو الحق فمثل ان يقال وجد الفرس فصار انسانا قلت لا انحصار لحصول
شيء ثالث ما اولا فلان هذا التقدم ذاتي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جايز كما سيتبين مرارا واما الثاني فلان
معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى ياتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره
بل هنا امر واحد هو انسان وتحقق وحصول من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت
لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة او لا فصارت زوجا فاما
وجدا ولا اما زوج فالزوج يصير زوجا اوليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم يصير زوجا وبطلانهما ظاهر اذا تمهد هذا
فنقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود
الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن ولا استبعاد
ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد
في الذهن انقلب مهية وصارت من مقولة الكيف وعند هذا تندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الوجود الذهني باق على
حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن

بل الواقع وما بين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء مع النظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجود حقيقة معينة يمكن
ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن او في الخارج بل الوجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلبت كيفا واذا
وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي وان كان المراد بوجود الاشياء انفسها في الذهن وجودها
فيه وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم
دليل عليه اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه بحيث وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس
عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب انه يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان
انقلبت حقيقته وتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر و
الاعراض وبين الكيفيات الذهنية والصور العلمية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من
مقولة المعلوم كما قرر الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حيث لا بها وبصير باقتران الصور تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا
والظاهر انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما يستدعي هذا الانقلاب لو كان انقلابا امر في صفة كانقلاب
الاسود الى الابيض والحار باردا او صورية كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما الانقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى
فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما انعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذا خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة
في هذا المقام واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول ان يقلب
المادة من صورة الى اخرى والموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه
ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي مثله كيف الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر
الواحد الذي يقع انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد
المهية ثم تقدم الوجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير
حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا للمهية
الحاصلة في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول المهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على
ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى حجر مثلا ثم من
البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة
ذلك الامر واخرى امرا اخر بحكم الفطرة السليمة ويكفي موهنا هذا البحث وانت تعلم ان القايل بالشبح لا يجوز ان يقول وجود الامر الخارجي
في الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو امر قابل لذلك وانه على ما ذهب
اليه يتوجه انه لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي
في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات
النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال
قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس بجوهر وان اراد انه على تقدير وجوده بخارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه
على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا لكيف والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر
من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى حقيقة الجوهر يكون جوهرا فذلك
على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القايل بانقلاب الحقايق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما
الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقايق العينية ربط خاص بصورة ذهنية بحيث انها صورة الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك
الربط وحقيقة ذلك انها الموجودة في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شيء وجود كل شيء اخر لانه لا فرق بين ان يقال لو وجد مثلا

في الخارج وانقلبت الحقيقة كان تعين ب وبقي لو وجد آ في الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفساني
في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه
كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية
مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقتها الى الحقيقة الخارجية او متضمن
لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب من الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما
قام البرهان على ان للحقائق العينية ذاتيات بحسب آثارها الذاتية التي هي المبادي تعرف الذاتيات وامتيازها
عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذي
واذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صورا علمية تابعة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت
لها حقائق عرضيا من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقائق الكلية من حيث هي هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه
من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها حقائق متحصلة بها يدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مع تمام
غاية الابهام انما يتحصل ويتعين لها مهية بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة النامية اذا لوحظت من حيث وجودها
العيني الاصلي كانت جسما ناميا لا رطبا ولا يابسا واذا وجدت في الذهن وقام بها صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهي بنفسها
لا يتحصل لشيء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقتها المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او
العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته ايضا لان الشيء لا ينفك عن ذاتياته بحسب الوجودين على ما تقرر
من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان الذهني والعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم
الوجود على المهية وهو الذي ساق عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده الخارجي او الذهني ومع قطع النظر
عن الوجودين ليس له في ذاته جوهرية ولا عرضية ولا كمية ولا كيفية فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا
يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذية
كان ناميا وقس على ذلك الحساس والمتحرك بالارادة والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط وجود تلك الذات
في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان تنتزع منها الذاتيات
العرضية من العلم والكيف وامثالهما وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها
ويعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير القائل وتأدي العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف
واللاتعين البحت فاذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الذاتيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند
تعقل الاشياء انما يلاحظ هذه الصور الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تتعين
مقولتها من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ماء في
الذهن عند تعقله ليس جسما ولا سيالا ولا حارا ولا متبردا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما اخذ في ان يلاحظ المياه الموجودة تحقيقا
وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة وحالة ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكونها لها مفهوم كلي
يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وكذا يستنبط ذاتياتها طبقها الوجدان
اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور ولعل ان كلام
المتأخرين اكثره غير مبتني على اصول صحيحة كشفية ومباد قويمة الهامية بل مبناها على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية
وعلى الذاتيات اللفظية دون المقدمات البرهانية ولذلك ترى كلام بعضهم [illegible] مجموعة
من [illegible] وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون   في بيان التخلص عما في هذا المقام

وههنا سؤال

وههنا سؤال اخر وحل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه
معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات
وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها تنتزع المعقولات الكلية عن الاشياء الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية
ولا شك انها عند انتزاع هذه المعقول تنتزع مثالا كيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكم
قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة وتلك الكيفية النفسانية هي بعينها الصورة العقلية فهي قائمة بها ما عند
لها فلهذا قيل العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في
الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا
ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات
بوجود زيد بل عين زيد ذاتا ووجودا فان زيدا في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اتحاد
زيد معها الجوهر بالذات كون الجوهر ذاتيا لانه يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق وكذلك الوجود الذهني فانه من جملة الحقائق
الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بالتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان متكمما
متشكلا متحيزا ناميا او جمادا او عنصرا او فلكا انما يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان
العلم جنسا قريبا او الكيف المطلق جنسا بعيدا وتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه
بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث
تحصله وتعينه ويكون اتحاد العلم والمعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد
ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون اتحاد العلم والمعلوم معها اتحاد العرض مع العرضي فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له
من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث
حقيقة المعلوم وجودها في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لانه يحصل بهذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف
بالذات لكون تلك المقولة جنسا لمفهوم المعلوم مع المعلوم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك المقولة العرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر
ومن حيث انه ابيض من مقولة الكيف وقد ذهب في التجريد المحقق تبعا للمعلم الاول القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
فان الابيض والبياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة با
لاعتبار المذكور كما ستقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا الاعتبار على ما ذكرنا ولا يتشوش بامثال وساوس الاوهام المرحلة
الثالثة في بقية احكام الوجود وما يليق ان يذكر من احكام العدم   في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط ربما يتشكك بان اذا
كان الوجود رابطا في الحمليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوت ثابت ايضا للموضوع
فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية ينفك التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابطة في القضايا
بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود او مما كان مجردا او رابطيا باشتراك الاسم وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق الوجود تارة بمعنى الرابطة
التي هي في حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كانت لنفسه
او لغيره وهو الذي يقابل الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون آ ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه لكن للموضوع
كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها وموادها الخارجية يستلزم وجوده في نفسه بل انما اتصاف آ ب اي الرابطة
بينهما يجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمي مما لا ثبوت له بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في
الذهن وقد علم ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الاوهام وخطرات الاوهام غير
مستقرة لانقطاعها بانقطاع اللحظة اذ ما لم يلحظها اشتد الحكم ولو فعل ما القصد لم يحصل الرابط بينهما الحكم

للموضوع

ثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا آ ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مما نطلع في حال الاول ولا على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يكن
لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونه ثابتا لا الغاية الا التفتوا اليه الثبوت ثم باللاثبوت فانه في حكمنا بان آ ب نحصة والنسبة بما هي
نسبة لا يكون منظورا نعم اذا قلنا ثبوت ب كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان
يصير احدهما فيعتبر الثبوت ربط اخر وح يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاخر مراة لتعرف حال الثبوت الاول من دون التفات اليه الا بالطبع
ثم اذا التفتنا اليه وقد قلنا ثبوت الثبوت كذا عدل النظر عن حاشيتين الا بالعرض والتفتنا اليه ونسبناه الى موضع فحصل ههنا ثبوت ثالث
غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتصييره احد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان يقف عن هذا الالتفات والالحاظ
الحاصل منا بالارادة والاختيار فقطع بها السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه الا وجوده لموضوعه
ليس الا عنوا بذلك ان وجوده للموضوع كما في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع فذلك المحمول بل
عنوا انه لا يوجد لنفسه وانما له ثبوت الموضوع لا وجود نفسه ووجوده في نفسه هو بعينه انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده
في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا
ان كان الكلام في مجرد مفهوم الحملية المركبة واما ان حاشيتي الحكم هل هما يجب ان لا يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام اخر ثم لنخبرن
عليك حكاية ما سيقرع سمعك […] الوجه الانيق […] امر نحن بصدده انه ان وجودات الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق ثم
فوق ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان وجودها مع
بما هو مع مطلقا وجوده لذلك العلة وان وجود السافل مطلقا الذي لعالي المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طرا مادياتها
ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب جل مجده ولا اسم لا ولكن اكابر ولم يتسلهم الا
هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لانهم لما قالوا بالتالف في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق
لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه الا انتسابه الى المعبود الحق جل كبرياؤه واما نحن فبفضل الله
وجدنا بالبرهان الموعود بيانه في مفترق القول في مستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى البارئ بل هو منتسب
بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقدمنا الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنى
وعقدنا الاصطلاح التفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالاخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض
ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المسماة با
الزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود ان السواد ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على
انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر بحيث في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان […] من
تلك الحيثية […] فلك مقياس الجميع الحقايق […] قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود […] لم تظهر ولا تظهر ابدا
دائما تظهر رسومها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا اخرى لبيان معانيها في القوة والمتانة اقوى من معنى هذا الكلام
في هذا المقام ولى تفصيل البحث من اساءة الظن […] الى ان هذه الاجزاء الواهية فان الخبط والتغالط في هذا القول اوضح من ان يخفى على
المتدرب في الصناعات العلمية اولم يقع فيه وضع احد معنيي الوجود الرابطي موضع الاخر فان اسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه
محمولا في الحملية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا لا يابى ان يكون للاسود باعتبار اخر غير اعتبار كونه محمولا في الحملية
المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم وقوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد
بالذات المستقلة الجوهرية فكلام حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للاعراض لكن التوحيد غير حاصل بهذا […]
[…] عرضيتها الاعتبار وغير اعتبار كونها صفة لشيء بل اعتبارها في نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارج عن نفس
مهيتها الملحوظة بما هي هي وان اراد اعتبار الاسود بحسب مهيتها الملحوظة بنفسها فالحكم بكونه معدوما غير مسلم اذ كما ان الجوهر

في نفس كلك

الحقيقة

في نفسه كك العرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فالجوهر وجود في نفسه لنفسه
والعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره واذ قد علم ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره […] في ان الوجود على اي وجه
يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف بذلك كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية
الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات
الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في
حملها على المفهومات وانتزاعها من موضوعاتها هو نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه
موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا بما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا
المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخر المستعمل في الميزان اذ قد تحقق
لك ان المعقولات الثانية هي ما مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على ان يعتبر قيدا في المحكوم عليه لا
شرطا له وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية لاحقة للمعقولات الاولى […] الوجود وكذا الشيئية ونظايرها ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر
في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس او في الاعيان وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال
من وظايف العلم الكلي اذ تبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فا
الكلي بشرط كونه بهذه الامور مع صلاحيته كونه موصلا او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له
بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرايط يصير بها
المعقولات الثانية او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد
يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرايط موضوعا للمنطق وقس عليه ساير الموضوعات فان اثباتها مع حيثية
كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما تحديدها وتحقيق مهياتها فيكون في العلم
الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على مهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا المهية
على ما نحن بصدده انشاء […] ان من الصفات ما لها وجود في العين والذهن جميعا سواء كان وجوده
انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث
يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجوده الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وقوع المهيات في الاعيان
ونفي مجعوليتها بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون
المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لكن الكون في الاعيان لا على الوجه الذي ذهب اليه الناقون
للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين اصلا انما وجودها العيني على انها حال الذهني
لوجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية
قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها
ان لا يقع الا في العقود الذهنية انما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة
في العين كلوازم المهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقة كقولنا المهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات
الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقول الثانية بهذا المعنى لكن العقودات بها لا يكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي
بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقدة بها من القضايا […] حقيقية وذهنية صرفة […] ان رهطا من
القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف
في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداق

المعقولات الثانية مستندة الى م

الاعلى الاعلى العلم م

ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق
الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه
وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصح به الانتزاع
العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ
لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود
في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الوجودية
يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود
والتحصيل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها لموصوفاتها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض ما لم يكن موجودا
للجسم وجودا عينيا به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا
لما في نفس الامر وكذا حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن
كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء
فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافيات والاعدام والقوى
لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلبه رفع لها يمنع عن
الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى
بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما سيقف عليه في بيانه انشاء الله فاعتبار الوجود في جانب
الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميمه حيث لم يشترط وجود احد
الطرفين في الاتصاف بان نقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف
اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة
في ظرف الاتصاف دون الموصوف بمثل البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت
وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر   ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرف مراتب الاكوان في الكمال
والنقص وتحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون
عن غايات الانظار وروده على اولياء الحكمة وائمة العلم وتميط به الاذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا
الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية
واحوال الانواع المقولات التسعة النسبية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة
مخصوصة من الفعلية والحصول وغاية الجلاء والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون
بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور لاجل الامكان
الذاتي ثم تفاوتت مراتبها وتنازلت طبقاتها بحسب البعد من منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانها اكثر الى ان ينتهي
الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة بها وفعليتها محض القوة والاستعداد
ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الاتصالية تارة ووحدتها الانفصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر
بحسب النزول فاعلم ان الاعراض لها ايضا بحسب نحو وجودها في الوهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد
انتهت الاعراض في الخسة الى مرتبة حقيقتها ووجودها عين التشوق والطلب والسلوك الى مرتبة اخرى كيفية او اينية او كمية او وضعية
على سبيل التجدد والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني واما نفس الحركة ووجود الحلقة الاولى

بنفسها

اثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود وهو القادر لها
هو الجهل المضاد للحكمة   في ان الوجود خير محض هذه المسألة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما اثبتنا ان لمفهوم
الوجود المعقول الذي من اجل البديهيات الاولية مصداقا في الخارج وحقيقة وذاتا في الاعيان وان حقيقتها
نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به
الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود او وقوع شيء آخر هو المهية واما من لم يضع لهذا المفهوم
عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون
الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة
وجبلة ومبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهوما ويطلبه الموجودات
ويدور عليه طبعا وارادة ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الظهور والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول
الانسانية من غير رجوعهما الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شيء هو نحو ظهوره بافاضة
نور الوجود عليه من القيوم الواجب لذاته منور المهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة
يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التي هي عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الاشياء
او فقده وامتناعه راسا ولا يكون فالشر مطلقا عدمي اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام في ذات ما او صفة من
صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة في العقول فهي في حد
انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو
اللائق بها مرآة خيريتها وعدميتها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد
واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقيقة بلا بطلان
ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو اقرب الموجودات اليه خير الخيرات ثانية
وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهي اقصى مراتب النزول وهي الهيولى
الاولى التي حظها من الوجود هو عريها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها
وشرفها خستها ووصلها فصولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور
والاعدام ومعدن النقائص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها اقتناص عنصرية
ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والعرضية ايضا ما دامت غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته
سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان
والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير محض بالذات وبالعرض بحسب نفسه وبالقياس الى ما يستخيره بل ينتفع منه وهو
مناسب لهذا الوجود ههنا الوجود ولا بد لكنه بالقياس الى ما يستضر به او ما يتأذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه
يؤدي الى عدم ذات او عدم كمال الذات فيكون الشر بالذات احد هذين المعنيين العدميين لا الوجود بما هو وجود لانه
خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض المنحصر لما هو خير حقيقي ومقتضى بالذات
وهو الوجود بنحوه وطبيعته وقد علم ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور ومنبعها قصورات الاثبات و
نقصانات الوجودات عن الكمال الاتم والجمال الاعظم   في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه
كون المتضادين مما يتعاقبان تحت جنس واحد غير عال كما سياتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود
فقد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف

وليس بين وجود ووجود بما هو وجود تباين كلى ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات التقابل الوجود
كلى وذلك لان طبيعة اعم من الوجود بل يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفى لوازمها لا يتصور بطبيعة الوجود مثل ايضا
نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعانى والمفهومات التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع بينها التضاد والتماثل
فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود
بنفسه لا بامر زائد عليه فخالف جميع الحقائق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان
ويتقوم المتماثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات
والتنزلات واما حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية
المتقابلة والمتشابهة مستهلكة فى الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك فى ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود
بين الوجود لا شيئا يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل او الامكان وعروض
احد الضدين او المثلين للاخر فليس بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو
احد من المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق فى وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو من جملة المفهومات لم يكن القاطع
شاملة فمان ما ادعى اثباته ثم عروض الشيء لضده غير واضح الفساد ثم قد ثبت طبيعة الوجود فخالف حيث مفهوم المفهومات غير منافية
لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق فى الخارج او فى ظرف العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم لجهة الى الوجود
من وجه وكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعهما فى الوجود الخارجى الذى
هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافى اجتماعهما فى الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار
كونه مفهوما من المفهومات بهذا الاعتبار مما لا ينافى اضافة الوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر العقلية والمفهومات الكلية فى
امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافى لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم مع قطع النظر عن طبيعة العدم او
المعدوم بما هو معرى عن مفهومها مما لا خبر عنهما اصلا وليس هو شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع
لمفهوم العدم موضوعا ويحكم عليه بالبطلان والفساد على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا فى الذهن هذا فى العدم المطلق وكذا
الحال فى العدمات الخاصة الا ان هنا نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى
له حصة من الوجود المطلق كان موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا احكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه
ثم مطلق الوجود المشترك المحقق باى نحو من الانحاء وطور من الاطوار ومقابله العدم المطلق المساوق للمفهوم جملة الوجودات
وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما فى تصور مفهوم المعدوم المطلق المعرى عن الوجود مطلقا اذ قد انسلب عنه جميع
الوجودات فى هذا الاعتبار مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعرى
فى نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصورها والتصور وجود عقلى فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور
الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعانى حتى على مفهوم اللاشيء ولعدم المطلق والممتنع الوجود بما
هى مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هى سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على نفسه بالذاتى الاولى والعرضى الصناعى
وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففى هذا الموضع نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم
العدم والمعدوم المطلق والمعدوم فى الذهن وجميع الممتنعات وان يعتبر المجهول المطلق ومفهومى النقيضين ومفهوم الحرف
ويحكم عليها باحكامها كالعدم الاخبار فى المجهول المطلق ونفى الاجتماع فى النقيضين وعدم الاستقلال فى المفهومية فى الحرف
لا على ان يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك البارى
اذ كل ما يتقرر فى عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعانى الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع ولكن يحمل عليها

عنوانا

عنوانا لها بالحمل الاولى فقط فلم يحمل على شيء منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك البارى مثلا بحمل الشايع
العرضى لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبايع الثابتة فى عقل او وهم بالتحقيق فالعقل يتعلق الذى لم يعتقد ويفرض شيئا من هذه المفهومات
عنوانا للفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلا
او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال فى مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية فى
قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم مجهول المطلق من حيث تمثل نفسه يتوجه اليه صحة الاخبار وان امتناع
كان بعدم الاخبار وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل فردا له تقديرا وعلى هذا
القياس حكم نظايره كالمعدوم المطلق فى كونه لا يحكم عليه بل فى كل مفهوم لا يرتسم ذاته فى العقل سواء كان عدم حصوله فى
الذهن لغاية القصور والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم
الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه فى العقل وكذا الرسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوما لها لكن عينية العلم وغيره
من الصفات القدسية غير متوجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشد بالبرهان الى انسياقه اعنى الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط فى عقل
او وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا فى هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبار الكون الشيء منسلخا عن جميع انحاء
المعلومية ففى هذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه
وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشيء وكان هو شيئا بالمعلومية فى ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة
الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول لما لاحظ مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة من تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية
والذهنية كان مناطا امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث انه مطلق اعتبار الشيء وتصوره وان كان فى ضمن عدم اعتباره وعدم التصور
من انحاء وجود ذلك الشيء وكان هو متصفا بالوجود فى هذا الاعتبار وبحسبه فى هذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم ايجابا
سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم عليه والى ما اشار المحقق الطوسى فى نقد المحصل حيث قال رفع الثبوت الشامل
للخارجى والذهنى يتصور لما ليس ثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس ثابت
فلا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شيء قسيما للشيء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا
الموجود اما ثابت فى الذهن واما غير ثابت فى الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود
من حيث انه مفهوم قسم من الثابت فى الذهن فى ان العدم مفهوم واحد من الامور المعلومية باوايل العقول
ان العدم فى نفسه ليس متمايزة الا امرا بسيطا ساذجا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز ولا يحصل الا من جهة ما
يضاف اليه وليس فى الواقع او فى الاوهام اعدام متمايزة فى ذواتها المعدومات متغايرة فى معدومياتها ولا يحصل
من السلوب بكثرة السلوبات متعددة بل كل ما يقع فى بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هى
معدومات وكان المعدوم فى ظرف ما ليس شيء فيه فكذلك العدم وانما التمايز فى الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور
اشياء متمايزة فى ذواتها او فى عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضدين ثم واضيف اليها مفهوم العدم
فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط عن عدم المشروط وعن عدم سائر
الاعدام ويختص بانه ينافى الوجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنها ويختص بانه يصحح وجود الضد الاخر واما مع
قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليه سبيلا من عين
الوجود فيغلط فيقول عدم احدهما غير عدم الاخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان فى كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية
مرات لا متناهية واما تجويزهم النسب فى العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لانه رجعه الى اللايقفى
وغير المتناهى فيما بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من المتناهى بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان

وفى الحاشية ٣٣

يضيف الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا بشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذاك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الواحد بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتاخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية وكما ان اللانهاية فى اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء فى القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء اخر فيه فكذلك الشان فى الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح اعتبار عدم اخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل الراس وليس فى نفس الامر شىء هو عدم ولذلك لا يجاب عند شىء اذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شىء بما هو فاذن مرجع علية العدم للعدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشىء الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم فى كيفية علية كل من عدمى العلة والمعلول للاخر اعلم ان العدم عروض بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانسانى من شانه ان يتصور لكل امر مفهوما او يحصل فى ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع لانحاء الوجودات الخارجية معان ذاتية هى مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التى ليست لها ذوات خارجية ليس لها تحصل وتنوع الا بما يضاف اليه فالعدم المقيد بشىء ما انما يعقل ويحصل فى العقل بسبب ذلك الشىء ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت فى العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقع عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقع عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من علم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال وتحقيق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة فى الذهن ومثوله بين يدى العقل يصح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذى وعاينا اليه والمحكى عنها هو ما يطابقه اعنى رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم على ان المحكى عنه بالعلية على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور عدم المعلول فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للاخر يكون فى كلا الطرفين العلم والعين وعلية الاخر له فى احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه الذى تقرر فى مرآة العقل واما صورتهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت له فى الارتسام صارت سببا لارتسام الاخر فلا دور كما ان لاثبات العلة سببا لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف عن عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفع معلولها فانعدم عدمه مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به فى ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم فى الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اى شىء كان يكون نوعا من العدم ومقابلا للعروض وما يضاف فى ذا الصنف اليه نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متنافيان اذ النوعية توجب الحمل هو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه فى الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرض هو الصورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفناء والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقولية بما هو معقول لانه كسائر المعانى المنطقية من ثوانى المعقولات والتقابل من الاحوال

مفهوم وصورة عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة فى العقل يوجب نفس حضور عدم

الخارجية للاشياء لا ان المتقابلين ما اجتمعا معا فى الذهن وما ذكرنا انه يوجب انحلال هذه العقدة بما هو المسطور فى ارقام اهل التدقيق من الاخرين فى ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له مهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشىء نفس هويته فكما لا يكون لشىء واحد الا وجود واحد فكذلك لا يكون له الا وجود واحد والعدم واحد فلا يتصور ذاتان لذات بعينها ولا تعدد لشخص بعينها هذا ما رامه العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين فاذن للمعدوم لا يعاد بعينه كيف اذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هى الهوية المبتدئة على ما هو المفروض وكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيا هذا خلف ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لو يتعين الاستيناف لاول من الاستيناف الثانى والثالث والرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها فى الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك اولا وهو مستبين الفساد وقس عليه تكرر عدم شىء واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك فالعدم جاز فى الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مر ان معنى عروض العدم لشىء ليس الا بطلانه وذواته وليست محصنة لها وليس فى الواقع معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشىء كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار وجود الوجودى وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف الذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوة الوهمية الحادث له نافى عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كالطرفين ووسط حتى ان الاوهام يتخيل ان العدم يطرء على شىء ويدفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويمحى هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان الوجودات للاشياء انما هى عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدء الاول وشئونه الذاتية لا يتبدل كل منها عما هو له الى غيره ولكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل فى مقامه وهكذا ولم يتفطن بان طريان العدم على الشىء الثابت فى الواقع لا يخلو اما ان يكون فى مرتبة فى وجوده وفى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين فى مرتبة واحدة او فى زمان واحد بعينه واما ان يكون فى غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشىء يستحيل ان يكون له وجود الا فى مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شىء نحوا خاصا من الوجود ومرتبة متعينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدى عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شىء الا نحو واحد من الوجود يقتضيه اسبابه السابقة وشرائط العلة المنبعثة عن وجود المبدء الاول جل كبريائه فلم يتصور له طور اخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه فى مقامه المعروض له واما ما يقال ان ذوات الممكنات لا يابى عن العدم ولو حين الوجود فهذا مع قطع النظر عن الامور الخارجية وانما تجليات الحق الاول وكون الحقائق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى وسبحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس مهيته كل من الطبايع الامكانية والمفهومات العقلية لا يابى معناها ومفهومها عن لحوق شىء اليها او نزعه عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك العدم قيام الوجود بذواتها الناقصة فى الواقع فلا يابى العدم ولو فى زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى الفاضة الحق وتجليه بخصوص الاسماء والصفات وابقاء الحقائق الجعلية معلومة عند علمه المحيط بكل شىء على ما هى عليها فهى ممتنعة العدم مستحيلة الفساد فتجويز العدم على شىء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المتخيلة هذا تحقيق الكلام فى هذا المرام على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان وههنا استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساؤها فى زبرهم يناسب اهل البحث ويكفى اصحاب الطبع المستقيم اذا

الاهوية واحدة

لم يعرضا فرقا من العصبية والجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب
الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع
الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون متقدما على نفسه بالزمان وذلك محال لان التقدم الذي هو
تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وبهذا يتبين ذلك بحسب التحقيق فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين
وجوده واتصافه بوجود ذلك الشيء السابق واللاحق بالنظر الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالشخص وانت تعلم سخافة هذا الكلام بما ذكرنا اصلا
من ان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالزمان فهو ساقط لان الذات
المستمرة ووحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان فهوية الاتصالية الكمية فيحلل في الوهم الى الاجزاء ويتكثر اجزاء
الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المتحفظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء وبين نفسه
بمعناه الاول ومعناه الثاني مع انحفاظ وحدتها المستمرة في جميع اضافاتها المختلفة الزمانية الثاني لو جاز اعادة لعدم التفرقة
بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث
انه معاد لانه معنى المبتدأ الا الموجود في وقته وفيه مفاسد ثلاثة الجمع بين المتقابلين ومنع تكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود
في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يبق معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه
لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها امثال
من نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نسلم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان فانه قد يتبدل مع بقاء
الشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك فقد نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من
العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعته او عرضها من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حد
امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكا في العرض كالتشخص الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع العلة
الغير المتشخصة لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو
من الوجود وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الامثال الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى
الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما لها او علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عدة من جملتها الوقت واعترض
على هذا الدليل بانا لا نسلم انه لو وجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم هذا الكلام اورد على
ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا
لم يكن الاعادة بعينه بل السابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد
العدم ويتسلسل اقول لا يخفى على فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء
الزمان كما سيطلع عليه حيث يتعين وقته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون
امس متقدما على الغد ذاتي له كما ان التأخر عنه جوهري للغد وهكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء
فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس ايضا لانه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه ثم نقول
الزمان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون ح مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ
بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فاستقر الاساس والحمد لله الجواب الثالث لو جاز اعادة
المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان وجود فرد
بهذه الصفات من جملة الممكنات فاللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض واعترض عليه
بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس عند
العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز

حاصل انه

وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في
العوارض المشخصة فاذا لم يكن هناك تخالف لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب الغلط في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة
لشيء ووفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مبتدأ واما عن الثاني فبان فرض المثلين
من جميع الوجوه حيثما كانا وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لان الامتياز
بينهما ليس مرجعا بالكلية الا اتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الاخر لا نقول هذا امتياز هو الذي يوجد وضعه بعد فرض
بعدما تبين ان العدم هو بطلان وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هو معدومات يكشف انه لا يكون موسطا
الوجودين والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا تثنية صورة فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض
معا او بدلا ولو اختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات
له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونهما مثلين لا امتياز بينهما
وهما سيان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص
احدهما بالارتباط الى الوجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات
عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكنه
يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر ان انحفاظ الوجود و
الوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية انما ذلك شأن مهيات كلية يكون انحاء الوجودات والطوارئ
التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالوجود في الذهن هوية مكتنفة بالتشخصات الذهنية واتحادها
مع الوجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك انه بعد تجريد المهية المقرونة بالتشخص ولوازمها ذا جردت
عنها يكون عين ما يقترن لتشخص اخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيد شيء من اجزاء عللها التامة
المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات علته ومصححات الفعل وننقل الكلام الى اجزاء اجزاء عللها
واستعداد استعداد موادها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك انه مع بطلان اللازم فالملزوم باطل
مثله وبيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض
اعادة بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتداء في السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الموجودية لو عادت
الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملتها سبقت في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها
حتى ع كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم اعانت القائلون بجواز اعادة المعدوم وما جمهور اهل
الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الحقوقي
السنة الشرائع في الكتب الالهية النازلة على اهل السعادة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية
لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية بل طريق معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيل الابرار من اقامة جوامع لعبادة
وادامة مراسم العبادات وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس
وتصيقل مرآة النفس الناطقة وتنويرها الثلاثية من الاخلاق الردية ولم يرصدها بما يورده الحواس اليها من وصاوح الاجسام ولم يتعوج
بالاراء الفاسدة فانفتاح بيت تصور لحقائق الايمانية وتشاهد الامور الغائبة عن حواسها وتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت
النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية او اعوجت بالاراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر
ارباب الجدال بقيت محجوبة عن ادراك حقائق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه وكيفية نشأة الاخرة واحوال الانسان بعد الموت

وسائر اصول الدين والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استشعر نادرتهم واذا احتاجوا الى ان يبسطوا القول في معاد النفوس وكيفية
رجوعها الى بارئها والعالمين ووصولها الى قربها في الاقليمين تبين لك كيفية الحشر الجسماني او ارجاع الشخص كالابدان الاجساد او ان
ولا ابداع والانشاء في المبدأ والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم
في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بعينه فيلزم قيام العرض بالمعنى والى هذا
ذهب بعض اصحاب الاشعري وقال الاكثرون منهم بامتناع النوع الذي لا يبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات فمنعوا
الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكوا بانه لا يجوز اعادتها للعبد ولا للرب وما لا يكون للعبد يجوز اعادتها وذكروا
في بيان كل واحد منها ادلة واهية يشحنوا بها وبابرهو سائر الكتب في الدفاتر واكثر ائمتهم الفاسدة في القضية والقباحة من
هذا القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله وابطال الحكمة في خلقه وكونه محل الكلام النفسي والحديث
الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك الرحى والطفرة الى غيرها من المموهات والمزخرفات
كل ذلك لرفض الحكمة ومعاداة الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين
والورع وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا من الحكماء والرهبان بين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون
في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون بالطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل المموهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة
لا يصح لمدع فيها حجة ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشياء هم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها
فاذا استقصي عليهم البحث انكروها وجحدوها ويحبون ان يقولوا الا انه يرى ان الله اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية
الفصاحة والفاظهم في غاية الجودة والملاحة فيوردون تلك المموهات الفاسدة والعقائد الردية بافصح العبارات و
يكتبونها باوضح الخطوط في اوراق ويسمعون الاحداث والعوام ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث يمحي
ومع هذه الدواهي والمحن كلها اتوا المصيبة على اهل الدين يدعوا انهم بهذه العقول الناقصة والاوهام القاصرة ينصرون الاسلام
ويقررون الدين فالى الله هؤلاء الجاهلة اعلى ونعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين ومن عجيب الامر ايضا ان
بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع في كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرايب عالم الطبيعة
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الجواز العقلي
الذي مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء
بحسب الذات فحكم بان الاصل فيما لم يتبرهن وجوبه وامتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن
ذلك وتشبث بهذا الظن الخسيس الذي نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه فقال الله ولئن تبعتم انكم ان ردتم بالاصل في هذا القول
ما هو حق الكثير الرائج فيكون الكثير المجرد دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعيد فرض غير تام لجواز كون هذا من جملة الاول
وان اريد به معنى ما لا يبعد لعدم الدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد بهذا الذي من عناصر العقود ليس اصلا
لهذا المعنى بل كل منهما مقتضى بهيئة الموضوع فالمدعي عليه البرهان لم يعلم بحال وما قال الشيخ الرئيس معناه ان ما لا برهان على وجوبه
ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل تركه في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي
وكيف ومن اقوال الذين تعودوا ان يصدقوا من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية   في ان العدم ليس رابطيا
الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة كانت او سالبة ثبوتية وهي نسبة في السوالب وايضا النسبة الايجابية
التي هي في الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفادها ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب
حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك

لا يختلف

لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا لما شاع بين المتأخرين المتفلسفين من ان السالبة نسبة
سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما لا يكون بحسب النسبة الايجابية كذلك يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية
تخالف مادة النسبة الايجابية ولا يصح شيء منها من المواد الثلث لان المشهور عند اهل التوابث لعضلها او شرحها ...
في السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة
هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناعه او امكانه وهي في مطلق الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع
في وجوده بحسب قوة الوجود وضعفه في الجوهر او ضعف الذات وشدة الحقيقة او بطلان التحقق وفساد الماهية لا حال المحمول في نسبته
الى الموضوع وثبوته له كما زعم بعض على ما مر ذكره وفي الهليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة الربط
او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك الشيء او ليس الشيء شيئا
لا ان هناك شيء هو الانتفاء وليس فيه شيء يكون متكيفا باحد الكيفيات الثلث فالمادة التي يسمى عند الاوائل بالعنصر هي حال الموضوع
في نفسه بالايجاب في الجوهر من استحقاق دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود وحال المحمول
في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى
الحدة فانما يتبين في هذا الكتاب على فلسفتنا كما يقع الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون اللفظ
ذا جهة يخالف العنصر لان العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة يوجد للمحمول فيها الحال التي له عند
الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان محمولها عند الايجاب يكون له استحقاق احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجبت وما يتوهم من
ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير ثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة
يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناشئ عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة
وعن الغفلة عن انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة
سالبة المحمول فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع
المعين بالنسبة الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلبه ثالث ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يراد سلب وجوده في نفسه
حكما ايجابيا بل يجب ان يعني به انتفاؤه في نفسه وسلب نفسه في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت
سلب الوجود له حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق
بين الحمليتين وظن ان الطبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يحكم بصدق
بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم
الانسان يعطي بطلان ذاته لا سلب صفة عنه هي الوجود ولما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت
صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الحمليتين
من علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ان يبادر في خلاصها لئلا يضطر باستثناء المقدمة الكلية
القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره في اوايل الكتاب مع
تتمة تحصيلية واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه او به
معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان فقد تبين انه لا يكون نسبة سلبية متكيفة بضرورية ام دوام او فعلية او
امكان او غير ذلك بل انما يؤول بمعنى ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة
السلبية سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان بعض ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بناء على الاعتبار وهي
فيرفع بحسب اي جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وبين السالبة الدائمة

مثلا على ما اشتهر في الحكمة العامة بل على طريقة الحكمة النقية الملخصة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها
لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل
لصاحب التأييد العلي الى فصل اطلاق السلب عن سلب الاطلاق مطلقا واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ
غرضنا فيه بيان طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفاية الرهنا عن المبان في ان الحكم السلبي لا ينقلب
عن نحو من وجود طرفيه ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج
واما في الذهن فلا بد وان يكون حاضرا موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة
او سالبة فلا بد وان يكون له وجود في النفس اصالة او وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك
اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم على اي ظرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء في اي موطن
كان متفرع على ثبوته في نفسه اللهم اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري ممتنع
فانه وان نسب الى الخارج لكن نفس السلب عن الخارج فكانه قيل زيد المتصور في الذهن ليس في الخارج واذا كان الحكم بالسلب
في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص
طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن نفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من
موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون
موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين
محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق ويتمثل في وجود او ذهن دون موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك
بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار في السلب دون الحق
موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب في الموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من
حيث هو غير الثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر ولهذا يجوز ان ينفي المعدوم
ليس من حيث هو معدوم شيء ولا له من هذه الحيثية شيء بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما وايضا يجوز نفي كل ما هو غير
الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء لما يغايره عليه من تلك
الجهة اللهم اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان كذلك يكون صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا الوجود
الموضوع كما انه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير
صحيح الا ان يصار الى ما قدمناه ويراد بالعموم ما سيجي ذكره وليس معنى كلامهم على ما ضمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون
موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة
والسالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم باعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير
الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار لا يوجب بطلان التناقض ونفي الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون
الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا ومساواة لا تذكر فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما
لا اتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الادراكي اذ المجهول
مطلقا لا حكم عليه بنفي او اثبات والشبهة مدفوعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحمليين اذ الشيء قد يكذب
عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالاخرى على ان الفرق لا يجري الا في الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد
وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والا لكانت طبيعية
او كلية او كل [illegible] وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بج ذهنا او عينا دائما او غير دائم ايجابا او لا فهو ب [illegible]

دام بركاته

ومن التشكيكات الواقعة في هذا الموضع التي هي عاير احم السائر الى الله تعالى في سيره ويعوقه عن السلوك اليه تعالى ان السالبة
المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما
لا يصدق على شيء ما بحسب الواقع كاللاشيء واللامعلوم واللاممكن العام وساير نقايض المفهومات الشاملة
فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فلزم
صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلا حيوان بانتفاء ذلك البعض وكذا الحال في نقيضي المتساويين فيصدق بعض
اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه في نفسه ويتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية في نقيضي الاعم والاخص
ويشكل الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها في عكس النقيض وغيرهما مما في القاعدة
بنقايض المعاني الشاملة واجابوا في المشهور بان اخذوا الروابط في السوالب المحمول على انها ايجاب لسلب المحمول
وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب في الاستدعاء فلزم
خصوص الاحكام بما عدا نقايض الطبايع العامة وجميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء المقلدة
الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان وسبيل الحكمة في فك العقدة ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة من الموجبة
في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الافرادي بل بحسب التناول الاعتباري اي لا بمعنى
انهما بحيث يكون احدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الاخر بل بمعنى ان احدهما يصدق على شيء
باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم ان يكون موجودا بنحو من الانحاء
اذ الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه ففي مطلق العقود
لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك تنحسم
مادة الشبهة فصدق تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم وصدق
العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود
الخارجي والذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين او في العقل على البت وليس هكذا
والعموم بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الاخر فيها
كليا دون العكس والمساوات كونهما كذلك من الجانبين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة بحسب الواقع بالفعل
لو حل منطقي بان الامر في تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلي الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهوما محتاج
الموجود فرد له في العين او في النفس وكذا حاله مع عرضية تلك النسب احكامها له بالقياس الى الكلي الاخر في عدم توقفها على وجود
فرد له في العين او في النفس وكذا حاله مع عرضية تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلي اخر في عدم توقفها على وجود
موضوعات الاحكام في شيء من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام
وهذا ظاهر وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب الذات او ممتنع الذات
وكل منهما ممكن عام فلو حينئذ يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس
بممكن خاص وصار صغرى للاولى وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسي بان الممكن
العام ينقسم الى قسمين هما مانع الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك
فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن
عام ليس فيه الحد الاوسط مكررا لان ما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في
احدهما واما القياس الثاني فهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة
لان عكس النقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هذه الصغرى بل عكس نقيضها ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس

المقدمة الثانية وانتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذا ان يستلزم النتيجة كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى م م

بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاص الذي هو داخل في احدهما فاعيد القول في السؤال بان الخارج
عن النقيضين الذي يعبر عنه بليس ليس بشيء اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شيء حتى يكون اخص عن شيء فاذن كيف يكون ما ليس بممكن
خاص اعم منه فافاد الجواب بعضهم بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل
في طرفي النقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا وبعض ساوة اعاظم الحكماء ادام
الله علوه فصل الكلام في هذا المقام قائلا بان الامكان العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشيء فانه
الضرورة عن الجانب المخالف والجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعني النسبة ان كان الامكان
جهة او عدم ذات الموضوع اعني انتفاءه في نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هي
امتناع ذات المفهوم فالامكان سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة
وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس يضعون الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من
طرفي الوجود والعدم فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن يقع عليهما فان اريد بالممكن العام
المعنى الاول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما بوضع عند الاكثرين فيقال الحق ان يعتبر
في كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين مع ضرورة الضرورة الطرف الاخر او عدمها فيكون ما ليس بممكن خاص
منقسما الى ثلثة اقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين فلا يصح انما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع
من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط اخر من اعتبار ضرورة الاخر او عدمها فلا يصح ان كل ممتنع
مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد منا قضة
قولهم كلما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هي هي الممكن بالامكان الخاص ولا
يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايض وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان
لم يكن بحسب بعض مراتب المهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية فان العدم الخاص هل يجوز اتصاف الواجب
بالذات به المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه انما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك
مما لا ينافي كونه الواجب بالذات كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر
امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا ينافي طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا
امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود او لا يرى ان انحاء الوجود الامكاني
مما يمتنع اتصاف الواجب تع به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة
الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على
بعض الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض
والوجود المفارقي على المادي والوجود القار على غير القار وكذا يمتنع على غير القار بالذات بحسب المهية ان يكون له
عدم سابق على وجوده او وجود بعد عدمه او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لا اجتماع بحسبهما بين
القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم المطلقين عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع
بعد اعتبار وقوعه وتخصصه بموضعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضعية يمتنع على كافة
الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب لذاته من حيث كونه مقصورا
بالقصور والنقص فلا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تع من حيث كونه وجودا مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود
بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف
مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار رشح الوجود بما هو

وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله الى الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تع وبالاخر يجب له الاول
فظ واما الثاني فلان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايض نقول لو امتنع
نحو من انحاء الوجود عليه تع باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي لزم ان يتحقق
فيه تع جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب
والاعتبارات في ذاته بذاته تع عنه علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تع من اجل كونه
مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايض من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم
لانا نقول هذا الاعتبار ان فرض استلزامه للتركيب يعجز لعدم تخالف الجهتين فيهما تخالف ما نحن بصدده والفرق
بين القبيلتين متحقق لان حيثية وجوب الوجود ههنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات
ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب صرافته ووحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه
فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من الاصول
الاصل من جملة الاصول التي نقررها نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب وجودها رشحات وفيوض ورقائق
للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع بالذات
فهو ايض محل بحث لان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون اخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما يتبع
بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع با
الذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايض باعتبار كونه لاحقا به اذ
اللاحقية لا ينفك عن السابقية واذا اتصف اللاحق الشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق به كان امتناعه تابعا
لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه
وقد سهل الله فاعرفه بما حققناه من ان الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما
يمتنع عليه طبيعة الوجود وكذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم
السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب لذاته عن التغير علوا كبيرا واجابوا
عنه بان الواجب لذاته هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون معدوما
بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تع يرد عليه ايض ان
الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا لذاته لاستغنائه عن العلة في استمرار وجوده
ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليه في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل
العدم المتقدم او المتاخر لشيء هو رفع العدم المتقدم ورفع العدم المتاخر وهذا المعنى اعم من الوجود الاستمراري فكان
يصدق على ذلك وعلى عدمه رأسا ازلا وابدا اصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله مستغنين
عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك
الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا وتحقق طبيعة كلية من الطبائع العامة المتواطية وان كان بتحقق فرد من
افرادها وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لكن الوجود لعدم شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل الاطلاق وشمول
بنحو اخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه
الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير
شان واحد من شئون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات مرتبة
ويمكن ان يجاب عن الاخير ان الامر الذي يجب الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يشبهه كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه

الى سبب بل الزمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو مما يستحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كان متناهية
الاتصال كالحركات المستقيمة العنصرية او غير متناهية كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه
بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدرج في الحصول والانتقال في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه هو محتاج الى
العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه آخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما
من الاعراض التي لها مهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس حركيتها حقيقة ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست
هي شيئا يحصل لها انما الشيء ما يطلبه ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون هويتها نفس الطلب للشيء والاشتياق
اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فهاتان الهويتان ما دامتا اخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما
فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما له كيفية نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع
بل هما في الاتصاف بهذه الامور انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم يكونا ماخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا
عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئا آخر له حكم آخر بعد ان استوفينا النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة
من الطبايع

في ان المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف الشيء على محال
بالذات لا يقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية بل انما يقتضي بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه فقط بالذات واما ان الموقوف
عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات يلزم استحالة
الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف والصفة بما هي صفة كما قيل واقول مع ذلك
ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول او بعدمه ولا كاتصاف عدم القابل بعدم
المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض او اللابياض
بان يكون للموصوف ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف
عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف
ولا اثنينية ههنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه فاذا
كان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية
هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع
وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع
وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين
اتصافه بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان المتوقف على
المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه هو في نفسه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب
بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام
بين الشيء وما ينافيه

لعلك ان تقول اذا بطل ان يستلزم ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان
القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم
تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع التقدم مع
المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني
المقادير التعليمية بامرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان اردت انه يبين هناك ان الممتنع المفروض
الوقوع لو كان حاصلا في نفس الامر كان عدمه واقعا فيها او لو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققا
في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعده فذلك

من الكاذب

من الكاذب والمفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها
وآثارها المختصة لا منافية لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من
تلك الامور مع بقاء ساير الاوضاع الممكنة والواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع
اخرى ممكنة ما يسوق الى ان هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء و
وجوده معا فذلك ما راموه في تلك المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء
بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض
لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي يستلزم نقيضه فلو كان فرض ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي
لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى
يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورنا العالم متحقق نقيضه
لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن
يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هو متمثل في حافظة الذهن ليس من
المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة اليه ثم يبين ان المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان
فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيحصل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض
فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط

انك قد سمعت
سابقا وتحققت ان الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل برويتك واستعمل مثلها لتلك البيان في الممتنع بالذات واحكم ان ما يمتنع
بذاته يستحيل ان يمتنع لغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا
عدم واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد ظهر ان
كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن يستحيل
ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب
نفس ذاته فقد برع ان كل ما بالغير من الوجوب والبطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي
يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يصح اتصاف الممكن باي
منهما والتعلم وتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يتصور اشراق نور الاول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه
وفرط ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية
فان الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها
ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية
له ايضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من الاول تعالى
كان يقرب في ذلك الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة و
ما يقربها وملخص القول ان المعلومات ما وجوده في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر
الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها
ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في [illegible] ان الجسم [illegible]
صورته عن المادة نزعا لا يمكن العلم به كما ستحققه في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان
العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما تعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لا [illegible] ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك
القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية واما القسم الثالث

فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر
النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان
يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل علينا معرفة هذه الامور

في ان حقائق الاشيا اي الامور الغير المتغيرة

بالذات يمكن ان يكون معلومة للبشر بما يوجد في بعض الكتب ان الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان
تعريفها بالاجزاء المقومة لها واما البسائط فانها لا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها واثارها
مثل ان يقال ان النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس ومهيتها فهي غير معلومة
ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في مهيات الاشيا انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى
ذلك اللازم بحكم ولو عرفنا حقائق الاشيا لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبا هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم
بالشيء بوجه فان الاول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمها القريبة والبعيدة و
الثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة لكن يسري الحكم عليه الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه
وملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات والى شيء اخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب عليك
ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشيا انما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم الا في لوازم المهيات من حيث هي هي
التمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي مهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وتشخصاتها العينية كما سبق فالمعلوم
للعقل مهية الشيء والمستتبع للوازمها العينية هو وجودها العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشيا الواقعة في العين تعقل لوازمه
قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقائق البسيطة يمكن ان يكون معقولة ودونها
ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسائط لان كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان يكون معقولة كانت
المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان يكون معقولة بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة
فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها غير معقولة فهي ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول
بان البسائط لا يصح ان يعقل يوجب القول بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله
انتهى كلامه وفيه بحث اذ للقائل ان يقول من اعترف ان المهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها
الحقيقية اذ لا نم ان معرفة الشيء المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل لعل الشيء المركب
لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نم ان معرفة الاشيا المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها
سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه اخر لا بكنهها فلا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة اثارها ولوازمها
فاذا نقل الكلام الى كيفية تلك اللوازم والرسوم بتلك اللوازم سواء كان بسائط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها و
حقايقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا يعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوم ما
العامة كالشيئية والممكنية وغيرهما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من القائل بعدم كون البسائط معلومة اكان المراد من
البسيط مفهوما بسيطا او وجودا بسيطا فان اراد به ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية
مطابقة له فلذلك مما وجه له كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد به ان العقل لا يعرف مفهوما من
المفهومات البسيطة وهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي وما و
غير ذلك فاما ان يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجهه فعلى الاول عقل
كنه ذلك الشيء البسيط وعلى الثاني ايضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان يعقل كل وجه
بوجه وذلك الوجه بوجه اخر وهكذا فيتسلسل الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور وقيل لزم ان لا يعقل شيء اصلا واللازم باطل

ما كان بسيطا

فكذا الملزوم

فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان مفهوم البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية مثلا
وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا الا ان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد
لانه مبدءها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف
من الاشيا الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء
لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والارض ولا نعرف
ايضا حقايق الاعراض مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع
وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما
نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصة ولازم له والفصل الحقيقي له
لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في مهية الاشيا لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت
شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصة له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى معرفة
انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسبة لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها او لازم ومثاله
في النفس انا رأينا جسما متحركا فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة تخالف حركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او له صفة
خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى اخر كلامه اقول تاويل كلامه مما
اومأنا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الحيلة شبيها باللم
ذكرنا ان حقيقة كل وجود لا يعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وحصول الاشيا عندنا عين صورها الخارجية فحق انها لا تعرف
الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليه وتلك المفهومات هي وان كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على
ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة عن نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر
في بعض مواضع الشفا ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي هي تمام ذاته وهويته وحقيقته
وكذا فصول سائر الانواع والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب
المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية
وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كا
لنص على ما ادعيناه

في اقسام الممكن

الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود
لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن
الوجود لشيء اخر بل اما واجب الوجود لشيء اخر كالصور للمواد والموضوعات والاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر
القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه عن علته واما ان لا يكون كافيا
وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى بيان مقدمة وهو ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته وانه واجب الوجود
من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يختص صدوره ببعض الاشيا منه دون بعض او ان
يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا تخلل لكن البرهان
قائم بان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات
تقدما زمانيا فنقول منشأ الاختلاف في هذه الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف الامكانات
الذاتية في المهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها ومهياتها فان كان ذلك
الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود وجب ان يكون موجودة على سبيل الابداع
من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكانا [illegible]

الثاني

ولاشتد ينرفان امكان العقل ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده ممتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه الوجودي
مطلق يحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي
بعد الوجود الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسياتي لك ما في هذا الكلام من المقام وان لم يكن مثل هذه الامكانات
كافيا في الفيضان بل لابد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل المهية حتى يصير مستعدا لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن
قسمان من الامكان احدهما ذاتي للمهية وهو بحسب المهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والاخر استعداد عرضي
هو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا
معنى اخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لابد ان
يكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولابد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من
حوادث سابقة لا ينتهي الى حد ولابد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم لابد من محل
لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

في تحقيق الجعل وما يتصل به

فصل في تحرير محل النزاع وتحديد محل الخلاف في الجعل وحكاية القول فيه اعلم ان الجعل اما بسيط وهو افاضة
نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه هو مفاد
الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالاخرة الى جعل بسيط متعلق
بشيء واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف وشبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ
فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف وغيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملاحظتهما
وآلة لملاحظة احدهما بالاخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات ملحوظا على الوجه المذكور في متعلق الجعل فيكون
على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها مهية من المهيات
ذهنية او خارجية استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى الجاعل ام يستغني عنه من تلك الجهة ويفتقر اليه في
اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان النير نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق
فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع اخر منه يستدعي دائما طرفين
وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن
واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع
ولا يتصور تخلله بين الشيء ونفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء
اياه او بعض ذاتياته ضروري مستغن عن الجاعل ليس اقول حصول نفس الشيء او نفس مقوماته مستغن عن العلة
بالضرورة اذ هو محل تحرير التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم
عن الوجود المطلق وصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين القائلين بثبوت المعدومات وقد سبق
حكاية بعض من هو سالم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل وجود المع وفسره
المتأخرون بالموجودية اي اتصاف مهية المع بالوجود بالمعنى الذي كونه لا ان اثر الاول هو مهية الاتصاف او ذات
المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم عن الجاعل وذهبت طائفة اخرى من الحكماء
المعروفون بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس المهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية
المهية بلا افاضة من الجاعل لا الوجود ولا الاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان
مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بعينها لا احتياج الى امر اخر فانه اذا صدرت ذات المع كمهية الانسان مثلا عن
العلة لا يحتاج بعد صدوره الجاعل بجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها وعن جاعل يجعل اياها

ولا يتوهم

ولا يتوهم ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات فالذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه
النسبة ايضا محتاجة الى الجاعل ومجعولة لكونها موجودة على هذه الطريقة فيحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس
المهية لانا نقول لفرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين احتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق
فان صدق الذاتيات ولوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما
فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات
واللوازم لها غير مجعولة بالا جعل الثابت للذات وكما ان الضرورة الازلية يدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة
الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج الشيء في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل مهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه
انسان وحيوان ومقابل التعلم لا يجعل مؤلفا اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته زاعمين انه محو
مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اي مصداق حملها عليه
متعلق بجعل الجاعل اياه بل انما اموا به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا لا الجعل البسيط متعلق اولا بالذاتيات
المقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين
فصيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق
الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه

في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود

لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يوردوا اختلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين
ادعوا بداهة دعواهم اذ لم نجد في كلام الاوائل دليلا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد اشارة وتنبيهات وربما احتج
بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا او عارضا ذهنيا
فلا يوصف بالذات والزوال والطريان بل المهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم
وزايل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المع ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقدة
وحللنا هذه الاشكالات في مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في
الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان
فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة تصلح لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا تسخن بعد
ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث
او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان
يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو
باطل لان ملاقاة الماء اذا كان شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مضاد لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما
يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له لان المهية
قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المع ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى
لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك بطل بديهة العقل الضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية
السخونة فاذن المتوقف على الغير هو المهية وكلما يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب للمهية لا الوجود فعلة الممكنات
ليست علة لوجودها فقط بل علة لمهياتها ولهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه
الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان تخصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى وقد مر
بيان هذا في اوايل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد
علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضيا نعم يتفرع منه امر مصدري يعرض للمهيات

عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك الماهية
لا بسبب زايد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهية وادراكه يحتاج الى تلطف في السر فالوجود بما هو وجود وان لم يضف
اليه شيء غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا ومشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي
كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمايم واما ثانيا فلا انتقاض بما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيها فانا نقول على قياس ما ذكره
ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل ماهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة
واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب جاز صدوره من وجود كل من الممكنات كا
الاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي
لا اشد منه ولا ينقصه وجوابه القول بان وجود الواجب من لوازم ذاته وليس ببعيد لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل
ان يكون من لوازم الشيء بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات متفاوت متقدم
ومتقدم ومتاخر والقوة والضعف والتقدم والتاخر كالمعاني المقومة له لا كالعوارض العرضية واما ثالثا فلان مجعولية الماهية
المتقومة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والماهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض
من جهة ولا يصح ما قال القائل بان اثر الجاعل هو وجود الماهية لانفسها لم يذهب الى ان الامر اذا كان نفس الوجود يلزم من ذلك ان يكون
للماهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون الماهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهب الكل الا الوجود
بالذات واما المسمى بالماهية فانما هو متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى ينتزعه
من الوجود ويصفه به لا ان المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي الماهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص
ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا في مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هو صيرورة الماهية موجودة استدل
بعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان ليس الا كيفية لا نسبة الوجود ومحوج الى
الماهية فالمحتاج الى الجاعل والاثر التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهية
لا يمكن ان يصير مصداقا لحمل الوجود وحمل هذا الاشتقاق الماهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق الماهية ليس من الاقسام الخمسة
المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية الماهية في نفسها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان وجودها عين نفسه وان كان محالا مطلقا
لكن في الماهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه اذ ربما يصدق في السالبة بانتفاء
موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فالامر
يصير هو موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس ماهيته واجيب عن الاول بان القول في
الامكان للشيء كما صنعه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارجح من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية
لا مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس
تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نحو التوقيت لا التقييد والحاصل ان الماهية ما لم تصدر عن جاعلها
لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صادرة بل على نحو التوقيت
لا التوصيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اي بسببه وحيثيته وعن الثالث بان سبق الماهية على الوجود نوع اخر من اقسام
السبق ساق اليه البرهان ويسمى بالسبق بالماهية وقد اثبات لماهيات اجزائها تقدم بالماهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبار …
وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود اعتبار العدم وصدق
الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود
الذات في الحقيقة الواجبية نفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوصيف وتقييد وبهذا الاعتبار يخصص الحمل المطلق فيه
تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود ثابت وحمل الذاتيات من وجه ومباينة من وجه واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على

مجعولية

مجعولية الماهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية فجوهر الشيء علة لجوهر
العلة والعلة بجوهرها اقدم من جوهرية الشيء ويعترض على ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس
الا الموجود الشيء ولا شك ان الموجود الشيء ليس الا الماهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال استادنا
الاستاد دام الله تعالى علوه وحيث من انه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فلا جرم انها اذا استغنت بحسب نفسها
ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد وضعه الامكان وهو بط فاذن هي فاقرة
الى فاعلها من حيث قوامها ونفس هويتها ومن حيث حمل الوجود عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في اللبس البسيط والسلب الصرف
والفوق المحضة ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط ويتبعه الوجود على التوزيع بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة
نقلناها بعينها كما يليق بهذا الكتاب بحث ومناقشة مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر اعتباري عقلي
معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرها ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية
بل هي احق الاشياء بكونها حقائق والوجود العام امر عقلي مصدري كالمجهولية المصدرية والفرق بين القبيلين ما اوضحنا له
انفا وسيتضح لك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري لا غير لا نسلم ان مصداق حمل الوجود على
الماهيات انما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف
ولو كان كذلك يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط الوجوب في الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة
الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصداق لحملها عليه ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث
هي كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل اذا كان يجب ان يكون مصداقا لحمل الوجود عليه بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر
عن اي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود الذاتي ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود بان الذاتي للشيء ما يصدق
عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل لانا نقول كون الماهية صادرة
او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع الماهية في كونها بحسبها مصداقا للوجود او لا فان لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب من
الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا في المحكوم عليه بالوجود ومصداقا لحمل الوجود فيكون الصادر من الجاعل
والاثر المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية وتلك الحيثية فليكن وجود الماهية تلك الحيثية فاثر الفاعل اذن هو اتصاف الماهية بالوجود
كما هو راي المشائين على المعنى الذي سلكناه السالف ذكره والعجب ان المحقق الدواني مع شدة جريه في كون الماهية من حيث هي اثر
الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود
والاعتبارات فهو لذاته موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك من الكمالات ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته
البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان
الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل ينتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بنفسه بخلاف الاول ثم قال بعد كلام
تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته
من حيث هو ومجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من
حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية الماهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الجزء
كما هو المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة
الى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتالهين الاول باطل عند محققيهم والثاني بما ذكرناه ضعيف ويتعين لها الثالث فيكون
المجعول كون الماهية مرتبطة بمعنى الهيئة التركيبية فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين الماهية والوجود طريق اخر
في ضعف هذا الراي لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم

يلزم ان يكون مصداق حمله على غيره ذاته …

عليها لتقدم الذات على ذي الذات اي التقدم بالمهية كما هو مصرح في بر فيلزم ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل والثاني
به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الملحوظة من
حيث هي هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما
يعرضها بحسب حيثية اخرى سواء كانت امورا عينية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود
بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن
ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين العقلية بل كما ان في طريقة هؤلاء القوم المهية
مفتقرة الى الجاعل في نفسها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منها الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول في
هذه الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية الى غير وجودها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس انها من
حيث هي هي ولا يلزم الانفكاك المذكور وطريق اخر المهيات الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بسبب ذاتها والا
لم يكن كلية الجوهر وضمنا المفهوم الكلي في العقل فتشخصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم ان الشيء
ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص نفس الوجود الخاص سواء كان امرا عينيا خارجيا او امرا اعتباريا عقليا الا ان تلك
الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل
فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية التعين او الوجود او ما شئت فسمه لا بها التشخصها
كوجودها بنفس الفاعل لا بامر ملحوظ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح تماما اذا كان اثر الفاعل هو نفس
حقيقة الوجود لا المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل فهو من حيث
ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر وان لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا فهو
لا يصير متعينا موجودا في الواقع الا بتغير ما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته
ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولولا بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون
مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعلية ذاته والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع
بالذات طريق اخر القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات لزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود
امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر والمتأثر في سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون
المجعولات خصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتباري محض لا تحقق له اصلا فتأمل

فان المهية

ان صاحب الاشراق وتابعيه حيث ذهبوا الى وفق الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون
وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس انوار محضة ليست نوريتها
ووجودها زائدا على ذواتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وغيرها مما ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية الوجود
العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي يعبر عنها بمراتب الانوار والاضواء او ان يقال احتجاجاته على عدم
اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لمهية ما الا على امتناع قيام بعض افراده بذواتها لكن يشكل
هذا في باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين
افراده الا بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرا نوريا
او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما
يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات المجردة النورية ومجعولية
بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتأخرين في مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا
اعتبارية لان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في ان حقايقها شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور

الوجودي

الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها
وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته
بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليس هي كالمهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها
بناء على انها يكون تارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الاخر
التي هي بعينها امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب معنيها لكن المربوط اليها في حكم واحد في عدم
كونها مرتبطة بحسب معنيها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها و
معنى امكانها انها في نسبة الوجود والعدم والضد [illegible] اليها اصلب من [illegible] اليها ومعنى امكان الذوات الوجودية
النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا الا عدما ولا مهية لها اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر
عن جوهر ذاتها خلافا للمهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا ومناط العلية عند القائلين با
الجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق
وان كان موجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا فقر له اصلا والوجود كما علمت لا يعلم
الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منهما بالعلم الحصولي
والادراك الذهني لزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا فالمعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية
لعللها الجاعلة مجعولة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم المهيات في كلا الوجودين حتى
يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهيات عللها الثابتة
معروضة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد ظهر ان المهيات والحقايق على ضربين ضرب هي عين الانية وهي لا يكون
كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بالتشخص بل بمعنى انها هي عين الهوية التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول
وجماعة من اهل التحقيق والعرفان وحقيقة هي غير الانية وهي قابلة الشركة فالوجود الكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم
خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا يكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما ثبت في مقامه
وحقيقة ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتأمل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات [illegible] ومن
الغرايب انهم اي اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه
من وجوه التشكيك وبالغوا في منافاته هذا الراي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والزاما بتقدم مهية العلة
على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزم عليهم الاعتراف بان جوهرية
العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهرية المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه غبار الشكوك ان شاء الله
فالحق في هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم ارتباطها
في حد ذواتها بالفاعل وقد بينا ان الممكن من حيث كونه معلولا مرتبطا بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا
مهية متحدة به ام لم يكن كذلك فنقول لها انها تعلقها بمهية من المهيات من حيث الافتقار الى تمام الجعل بين المهية وحيثية او لم يكن كذلك فان
قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور من المشائين بالمعنى الذي حققوا من متعلق الهيئة التركيبية
قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجد يجب ان يكون امرا موجودا والاتصاف بما هو معنى نسبي هو امر اعتباري لا
يصلح كونه اثر الجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافها بالوجود التالي
اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فينقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل
نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر يحلله العقل الى مهية ووجود اعني المفاد الهيئة التركيبية كان له وجه
لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون المهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج منها فقد انكشف ان الصادر

بالذات هو الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة من نفس تلك الوجودات يحمل عليها من دون ملاحظة
اشياء خارجية عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية
وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجودات المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها و
عند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المحقق
في نفس الامر ليس الا الذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجود بالمعنى المصدري الملحوظ
من نفس الوجود فما هو صفة الماهية بالحقيقة هو الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود
والماهية على ما حققنا في التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور وهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبره يغنيك عن ذلك
ما قاله بعض الفضلاء من ان تاثير الفاعل في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس
الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد
مثلا فيقول هو موجود عن الفاعل ولا يقول هو سواد منه او عرض منه انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود
الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كالاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها او غيرهما من الاشياء لكن هذا
القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الوجود بهذا المعنى ليس اثر الفاعل
لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجوب فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقته
لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها
مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان عليها فلا سبب له وكذا يجب ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان
يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود الممكن في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ومعنى المعلول انه حقيقته
بذاته ومع اعتبار ذاته لكون بالفعل كما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلثة لا محالة وكذا اذا تصورت الوجود
الممكن تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود حقيقته
البسيطة لا غير ولا تاثير في الماهية بافاضة الوجود عليها ومنها تنصيصه على ان حمل الذات على نفسها ليس بجعل جاعل لا بعلة جاعل
ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود الممكن يجب حقيقته بمقوم بوجه تعالى يجب لا يمكن تصوره لذلك بل ونحو واعلم ان مراده من الماهية
المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة
سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف تاويلهم واشاراتهم الى المعاني العميقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر
لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد ظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهموه
وانما قالت الحكماء هذا القول لانك اذا تاملت الوجود وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات ومعان ونعوت
المعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرضيات لها واختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العلل والمراتب
اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات واما الاختلاف في تلك الصفات فهي لنفس ذواتها
ووجوداتها التي هي مختلفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لا ان الكليات بحكم اعتبارها الا باعتبارها الالطة
منها اما لنفسها امثال ذلك ان اختلاف حال الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض
لذاتيهما لا لعلة اخرى فان كون السواد والبياض في كونهما مختلفين لها علة اخرى تتادي الى غير النهاية فالسواد والبياض
مختلفان بانفسهما لا لصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس
بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية وسياتيك زيادة تبصرة وتوضيح
المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فيجب ان يكون
الاشياء لا ماهياتها الكلية لعدم المناسبة بينها وبينه تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر

مجعول لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته ناقص العين لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول باثر الغير وذلك خلف بل في ذاته بذاته
مقبول ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه هي محتجبة الحقيقة لا حجاب الا المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف و
النقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى لصفاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته مظهر الجميع ولذلك
سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان جوهره يقبل تجليه بجوهر الصورة التي
في المرآة يحكي الشخص الذي هي مثاله ويقرب من هذا المعنى قول ان العقل الفعال مثاله فاحرى ان يقول مثله وذلك هو الحق
فان كل منفعل من فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه
وذلك يتبين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذا ساير القوى
من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف
انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمس انما يجد السكين بان يضع فيه مثالها وهي الصورة العقلية في جوانب حقيقته
مثال الكمالات وهو استواء الاجزاء او ما يشبهها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبيعته من جهتين جهة
بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الاصل ونفسه فكان نورا محضا ولو
كان بكله من نحو الفاعل استحال انه ان يكون صادرا لانه لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورية
هي وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي يثبت بها المباينة مع الفاعل
فهي جهة سلبية عدمية من الفاعل ولا ينبعث من الشيء الا الشيء ولو كانت منبعثة من الفاعل كانت هي جهة الموافقة لا
فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فانه لابد من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه النور ويباينه من حيث ما فيه
من شوب الظلمة كما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لانها فقدان النور ومن اجل ذلك فيه
المباينة فكيف يكون منه فكان الجهة المسماة ماهية في المعلول ثبت قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فان
الماهية ليست الا ماهية الشيء شيئا انما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية التي اشار اليها في البسايط
منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسايط الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال والذي يجب
وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما
في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه
زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام
الجسم من الهيولى والصورة ولهذا نسبة القوة والامكان الى الماهية اسناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم
من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنى الامكان في الموضعين كما ستطلع عليه انشاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا
الماهية من حيز الجعل بعد حكمهم بان واجب الوجود جعلوها البتة الاستغناء عن العلة لان الماهية انما كانت غير مجعولة لانها دون
الجعل لان الجعل يقتضي تحصلا ما وهي في انها ماهية لا تحصل لها اصلا الا ترى انها متى تحصلت بوجه من الوجوه ولو بالتاخير
متحصلة كانت مربوطة الى العلة حينئذ لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق
الجعل فانهم من عزة التحصل والفعلية وكيف يتوهم ان ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لانه دون الجعل التام
ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال ان القول بكون الماهيات غير مجعولة من فروع مسئلة الماهية المطلقة وان تلك انفسها
غير موجودة ولا معدومة   احتياج الماهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة
احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي هي او بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغاياتها احتياج صدوري
فالاولان علتان للماهية سواء كانت مطلقا او بحسب نحو من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذا نسبت العلية والمعلولية
بمعنى الاصدار والصدور الى الماهيات لا يصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية

فانها يتحقق مع قطع النظر من اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذا تبين الفرق بين موضع التصديق وموضع التصور بحسب الظرف
العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفا في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى التصديق
بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم بوجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق لان موضع التصديق علة التصديق وليس
يجوز ان يكون شيء علة الثبوت في حالتي عدمه ووجوده فلا يقع في الفرق كفاية من غير تطبيق يحصل وجوده او عدمه في ذاته او في
حالة له واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض
بافادة التصور فان المقدمات حاضرة فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا اللفظ بوجوده الذهني يفيد التصديق بسبب
وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كافادة التصور بنفسه فظهر انما ذكر مخالفة ومثله للشيخ يغرب
عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم ماذكر الفرق بين المطالب من ان احتياج المطلوب التصديقي
الى مباديه وتقومه به بحسب الصدق والوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي النظري ما يتصور ولا يقبل
اقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم يحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية
فينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها او لوجود صفة من صفاتها
هذا ما قاله بعينه او ان نسبة اولى الاوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري خصوصا
الحد فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج تالفي وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدق
والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فقد تحقق الفرق بين موضع التصديق وبين موضع التصور وانفع النفس
وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر   في ان الوجود هل يجوز ان يشتد ويضعف ام لا يشتد ولا يضعف كما من
الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون
للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية
او نحوا آخر وربما اعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا
واحدا اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذاتا الاول في نفسها ناقصة والزائد ليست
بعينها الناقصة ولا ينافي لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا لم يشتد
السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فحصل سوادان فيحصل واحد بلا امتياز بينهما
في الحقيقة او المحل او الزمان وهو ممتنع فاتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد كما الحال ان
انتفيا او حصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول من الموضوع وحصول
سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في الضعف اذا تحقق هذا فعلم ان لا حركة في الوجود
اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وتكثره بتكثر موضوعاته فظاهر واضح لا يحتاج الى بيان واما على ما اخترناه فكما
علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالماهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يتصور
تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء
المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك يعني له تحقق ابعاض زمان الحركة وآنات جامعة الحركة فليس يمكن ان يحفظ الثبوت فيها الا
بمفهوم هو الابهر كالوجود والصور الجوهرية وحق في هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه ان شاء الله تعالى
وربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد ما فيه الحركة الى آخر انما
يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تشافع الآنات وانحصار الاشياء المتناهية من الموجودات الزمنية بين حاصرين
فنزاح بان تلك الافراد وان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو
انقطع الحركة فيه يلتبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه وهذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الابني في زمان الحركة

مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال
الحركة بالمتوسط بين تلك الافراد وذلك المتوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو
من تلك الاعراض والمتوسط بينها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان يدل على خلافه
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين ما حاط بجسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا يلزم الخلاء وهو
محال وايضا الافلاك لا تنفك عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في المقام ان افراد المقولة التي يقع
فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بحيث
القطع بل هي عينها كما اراه بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار وهو يتمكن
اتصاليته متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها اليه نسبة النقط المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل
للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد الزماني وابعاضه ففي حصولها
بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات والاينات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
اذ لا يوجد فرد واحد آني بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الاينات وكونها غير متناهية وليس الآنات نرجع ونقول فلا يمكن
في اشتداد الوجود وتضعفه لجهة المرتبة من قوام الموضوع وبقائه لان استمرار موضوع الحركة شرط الحركة والفرد الزماني من الشيء
لا استمرار له اصلا لا في زمان وجوده ولا في غيره كالزمان وزيادة التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله
في الشدة والضعف لعلك كنت مما يحتج في طبقات العلوم ان كل شيئين يتفق في الوجود والعقل ويتمايز بهما و
انما يتمايز ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما او بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك الطبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك
جنس والمميزات فصول ومحصلات للطبايع النوعية والتركيب تركيب خارجي او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة
المشتركة والفصل افراد صنفية او شخصية والتركيب تركيب خارجي او بامور عارضة آخر اتفاقي ولا يجوز ما يظن هنالك قسم
رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق بعضهم بالحكم وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة
عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي ونقص منها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص وعارض بالقياس
الى مراتب نفسها ووراء ما له من العرض بالقياس الى افرادها المتفقة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا ما وقع فيه
الاختلاف بين الفريقين فاحتج اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا امتياز
بينهما وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زائد عليها فلا يكون الاكمل مقوما او
مرتبا ذاتيا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ليس حجة بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في
ان التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اذا كان
بفصل فالفصل الذي يميز احدهما من الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد
المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل خارج عن ماهية الجنس ومفهومه خارج عنها لها بالقياس
الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان الاشتداد والضعف في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد
فيكون التفاوت فيهما وراء السواد وقد فرض فيه ايضا وعن ذلك بان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضي المحمول كالابيض
على معروضاته مبدء الاشتقاق كالسواد مثلا لا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدء له تمامية في حقيقته دون البعض المشترك
وبعض الآخر على فرد منها ليس كذلك فيحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين الافراد المبدء بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما
مطبقه السواد على الطولي العرفي في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا واما التشكيك مفهوم الاسود على معروضي الفردين
المختلفين شدة وضعفا فلاجل هويتها الفردين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد
الذي هو الجنس لكنها انما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد وانت تعلم

الجنسي

ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت انما
هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا الاختلاف في صدق
المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا الاختلاف في صدق المبدأ على الفردين بل هذا اقرب من حججهم في
هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط
فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير جيد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التغير والتفاوت انما هي الوحدة
العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحد والثلاثة الزائد والناقص والمتوسط
فان قلنا الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلاثة موجود في الخارج وان كان ظرف عروض
الاشتراك انما هو الذهن فانه عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات اما مطابق للكامل او لغيره من الناقص
والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا منتقشا الا مرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب
مستلزمة لامر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض فلك الكلي الطبيعي على ما تصوروه انما يتحقق في المتواطئ
من الذاتيات فان الماهية التي اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها يعتبر في المتواطئة و
المشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل
فهو بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا الحال في مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الملحوظة
من الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليس فيها التمامية والنقص بين له واحدة فلا يعرض لواحد منها الكلية با
القياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب فالجميع مشتركة في شيء واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس
الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشئ فيه من الاختلاف بحسب الافراد بحسب تمامها ضابط الاختلاف
التشكيكي على اختلافها قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية والاقدمية والاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية و
الاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذاتي
بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية او عدمها او بالتقدم والتأخر والكمال
والنقصان يمكن فيها ذلك ومن المتأخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولويتين في الذاتيات وهو
مستبعد جدا وقد نقل من ان الافراد الجوهرية النوعية عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية
البسيطة عندهم والثاني التشكيك بالاشدية والاضعفية الا يوجب الاختلاف النوعي بين افرادها فيه الاختلاف
ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث ان
التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما متغايران مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد
من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص اهو في الكم والكيف ام يجري
في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤون ذهبوا الى الاول في الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر
منها في الجميع فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل
وهو في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي متغايرة للذوات بل با
الهويات التي هي عين الذوات فقد علمت ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا يتحققان الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم
بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقومة بعضها على بعض بالذات والمهية متمثلة بانحاء الاختلاف
التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة المهية مع
تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات
وهو ان المقدار التام والناقص ما امتاز احدهما على الاخر بعرض ولا بفصل مقسم للمقدار اذ نرى حقيقة ... في المقادير

بنفس

بنفس المقدار وليس الزائد خارجا من المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول
والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وافترقا بشيء هو طبيعة المقدار في
المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت
غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المخصصة بكل منهما في حد فرد بينهما بحسب الاختلاف منهما في التمادي على ابعاد محدودة
الحد ومعينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل
الطويل والقصير المختلفين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما خطا لا حيثية له اخرى الا انه بعد واحد لا يفضل
بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الاخر كان الازيد منهما طويلا اضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية
الفردية كما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ولست اقول ان كمية لا يكون ازيد من كمية انقص بل ان كمية انقص لا يكون اشد
وازيد فانما كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي اعني في الطول الحقيقي لا
الاشد والانقص بل الطول المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا قد علم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عدد
عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على حد واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد
لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو
البياض بالقياس الى آخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حد نفسه بل انما يعد ما يوجد بالقياس
فلهذا لك ان تقابل الطرفين يعم الاوساط ولا يزداد بذلك انقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف
فمعنى الاشدية والازيدية يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد
الاخر مع زيادة لا انه يزداد حقيقة العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما قسم بعضهم والا
لكان كثير من الذاتيات قابلة للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة قالوا ثم مجرد
ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على موضوعيهما كما من قول بالحقيقة الى الاولوية والحاصل
انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما به الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد
بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما به الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد
والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما اورده الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهؤلاء هم الذين يقولون ان السواد
الاشد يمتاز عن السواد الاضعف بفصل فاذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع
بالتشكيك وقالوا لا شيء من الاجناس واقع بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من
الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها التي ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة
والعظمة وبعضها بحسب هويتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها
من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا الاشتداد في الكيفيات وخصصوها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في المراتب الكيفية
كالحرارات والسوادات وغيرهما وان المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متصل له هوية اتصالية من مبدء المسافة الى منتهاها
وانها من المتصل الواحد وحد واحد الا انه متفاوت بحسب الهيئة النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال رأي
ذي مقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في سواد الجسم حادثة في
الهيئة النوعية ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي في مبادي الحركة يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس
من جهة كونه ما اليه او منه السلوك وان كان نفس ما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الغزة
حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف ولا بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة
والضعف قد يعنى بهما ما يعرض الجواهر ويقال عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعهما الاصلي بحسب اللغة هو الكيف

على المبالغة ومنه نقل الى هذا المعنى عن العرف لانه ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد
كذا وكذا الاتم هذا الخط من ذلك كما يقال هذا اسود من ذلك ومن نظر الى استعمال العرب يجب ان يحكم بان الشدة والضعف مخصوص
فيهما بالكيفيات دون الكميات والكميات انما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء فان التعويل على مجرد
اللفظ والاطلاق في اهل العرف بعيد من ارباب العلوم العقلية وليس من دأب الحكيم اقتناص الحقائق من العرفيات اللسانية مع ان
هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد من خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا و
مفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هو الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذلك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم
ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل اعتد وافي بعض الاشدية ضمنا على انه لا يطلق في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا
ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد فالشدة ثابتة في العدد وعلاوة لذلك ليس
حال الضعف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة والضعف والنقصان ان الشدة لماهية يقتضيه بخلاف الزيادة والنقصان
والعدد فان الطول لا يبقى الحد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجريهما فينتهي
الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات ينتهي الحد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي
في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على
تقدير التسليم مما لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو آخر من اقسام التشكيك بحسب جهة الاولية ومن هذا
القبيل نقل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص انما يقال فيما يصح ان يشار فيه الاشارة الى قدر به المساوات وهو ايضا ولي
ما يمكن تعيين بعض منه بالمساوات وبعض زائد والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان
العدد مقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد الاخر فالاربعة لا تتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين واذا اضيف في الطبيعي
يبطل صورته فتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذي يتصور بين الثلثة والاربعة فباي جزء من الاربعة يقع المساوات وباي
منها التفاوت وكيف يمكن تعيين تعدد به المساوات واخر به التفاوت في الانواع البسيطة وانهم قالوا التفاوت الكيفي و
المقداري والعددي يحصل اسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من
هويته كاملة منه مختلف الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساواتها من تلك الجهة ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم
العددي بعض موجود من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة فلما ومباينها من تلك الجهة فيمتنع بينهما الاتحاد
في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا ينفك موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها ه
الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما محصلا بفصل
لا يزيد على حقيقتها وجودها حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزئية المباين
في الوجود او الوهم الخارج الاخر بعد ان استوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذا الكثرة والقلة مع ما
ذكره والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع الكميات والتخصصات وتفاوت الهويات فيقال
لهم انا نتسامح في مثل هذا الاشياء ويمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري با
الزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان هيهنا جامعا بين الجميع
وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس و
افلاطون ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى ظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا بها انها معلولة لتلك
اذ المع كظل لما هو علته والعلة جوهر بينها اقدم من جوهرية المع كما علمت من قاعدة الجعل وان الوجود هي الحقائق
الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المع بعينها الحقيقة والجوهرية اشارة كما ينبغي الدوام والاستقلال فاذا
استفيدت جوهرية المع من جوهرية العلة فكيف حالها في الجوهرية بل لا بد وان تكون جوهرية العلة اتم من جوهرية

الى

ذكل مرتبة من العدد
نوع بسيط غير مركب
من الاعداد
مع

المع ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ ا
الحقائق لا يقتنص من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين
ذاهبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساوتها في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك سؤالا على نفسه وهو قوله
ان الاولوية والاشدية بمعالجتها بين ضدين بمعنى يدل ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد
واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكن والمعلولي واشد اذ لا معنى بالشدة القديمة على المباعدة ونحوها بل الا
اتم واكمل ولا تعاقب لها على موضوع واحد ولا ضد به ولا سلوك ويقال في حكمة الاشراق وقد حد الحيوان بانه جسم ذو نفس
حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحاسية والتحريكية فيه اتم فيكون حيوانية الا
مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا بطال
ان هذا اشد ما به من ذلك ونحوها كلها مبنيا على الجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك الفعل
بل هما من الاثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدئهما المسمى بالنفس الحيوانية المستتبعة لهما من الالات والمهيئات ودفع العوائق وازالة الموانع
واما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك هذه امارات الفصول ليست مقامها ولانها امور منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي
الفصول الحقيقية ولذا لا يوجد في حدودها كما يوجد البناء في حد البناء فزيادة تلك الاثار دليل على شدة تلك القوى وقلتها
دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحد وقد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن
بالاعتبارين فحد بها المالك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء شيء اخر فيوجد الملكة والبناء في
حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين يمكن الانفكاك عن
الاخر وكذا البدن وتدبيره يوجد في حد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فانكارت
الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كما في النفوس المجردة بخلاف الحد من جهة الماهية والذات المحدود من جهة ه
الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها اي
عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف ولا يتخذ بدها من احدهما لا تخصيص على
وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل البنائية يستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون
النفس في نفسيتها اي تدبيرها اشد واكمل اذ انها هذا فنقول لما ثبت وجود نفوس ونوى ما دية الذوات فالافاعيل يعني ان
وجوداتها التعلقية باعيانها بلا مفارقة لا ذهنا ولا خارجا فيكون حدا كل واحد منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار
الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل ه
مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى
بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المختلفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها
بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية لهذا الوجه وهذا ما اردناه   ومن الابحاث التي اوردها
اصحاب العلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذا منتقض بكثير
من المواضع كعلية المفارقات بعضها البعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا
ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان
التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه هذا النحو من
ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والاخر ان يكون لا نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يغاير ما فيه التقدم عما به التقدم مثال
الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المع في نفس المعنى المدلول
عليه بلفظ الوجود وما يمنع ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتأخر

هي تكون

تبين فصل الكمال البرودة الحسية لعدم بقائها بعد التعلق عليها مع عدم الفرق لا مع كونهم

فيها هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق عليه وتقدم في شيء من افراد
نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى افراد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للاخر لان يصير الاخر بحسب نفسه او بحسب تحقق
علية ذلك المعنى النوعي والجنسي لا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية
المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله
على الابن وكذا يختلف على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل
من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر
بل الجوهر العقلي احق واولى بالوجود من الجوهر الهيولاني لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد فيه
الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسوية في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم و
تاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها
ان هذه دعوى ما ظاهر بواسطة واحترازا فامتحنه مما قالوا بعد ذلك فان انصراف التقدم والتاخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر والكم
الى افراد الوجود واجزاء الزمان غير جلي اذ الكلام عائد بعينه في الوجود وفي الزمان بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على
بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها اذ الوجود
قد علمنا انه لا حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذا كان لاجل ان
حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر الاخر لزم التفاوت على الوجه المذكور ومنها ان هذا ينافي ما
ذكروا في نفي كون الجسم علة الوجود جسم آخر بانه لو كان علة التقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسمها و
جسميتها على الهيولى المع كالكرة الثامنة وهيولى المع مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا يقع الهيولى على الكرة التاسعة وعلى
ساير الهيولانيات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المع متقدما
على جسمية العلة متقدم الشيء على نفسه وجه المنافاة ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم
تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما ذكروا لاستلزم في ساير المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاصل
المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها لبعض ما تم هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيولانيات على بعض آخر
ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل والغاية لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فان
الجسم بما يتقوم متقوم من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلولا جوهرية اجزائه لما كان المجموع جوهرا وكما انهم يقولون حمل
الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان وكذا قالوا حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيته
وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتا بحسب افراده المباينة الحقيقة واما التفاوت با
النسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى
الافراد الاعتبارية والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا او الماخوذ بشرط شيء فان طبيعة الحيوان بالقياس
الى الاول معنى ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كل هذه الانحاء من التفاوت لا تسمى تشكيكا اذ هي واقعة
في الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط
شيء يكون اجزاء الماهية واذا اخذت بشرط لا شيء يكون اجزاء الوجود كما سبق في مبحث الماهية والماخوذ بالوجه الاول جنس او
فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزء الجسم ان اخذ على الوجه الاول فجوهريتهما متقدم على جوهر الجسم ولا يلزم
التشكيك لانهما مع الجسم ليسا من الافراد المباينة للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان
مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بالوجود فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم
الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية   في الماهية ولواحقها   في الماهية ان الامور التي ليس الكل منها

مهية واحدة والمهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق
على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فالاول ولا المهية بما هي مهية اي باعتبار
نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والمهية الانسانية مثلا لما وجدت متشخصة وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها في
نفسها ان يكون كلية او شخصية وليس ان الانسانية اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما
واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم في ساير المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتيا او ذاتيها وسلب الاتصاف من
حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء الا لا اقتضاءه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين
لزوم مقابل الاخرى وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء من النقيضين
عن بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل المستحيل خلوه في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التي ليست بينها
علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الاخر او عدمه على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده
فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفي لا للنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد وهذا لو سئل بطرفي النقيض سلب كل شيء بتقديم السلب
على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر ولا بد من تقديم السلب على
الحيثية اذ ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم المهية كما فهمه بعض الجمهور وفساده و لا
الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي لان مناط الفرق بين العدولي والتحصيلي في السلب تقديم الرابط
عليه او تاخيره عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير
واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب البتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك ليحافظ ما اذا سأل السائل عن طرفي النقيض لان
معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك والاتصاف لا يلزم الاتحاد وليس ان الانسانية
الكلية الثابتة واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو
كانت الانسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس
نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته كنسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بل كنسبة اباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض
له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا يوجد نسبته الى الانسانية بفرض مغايرة من الكل بل لكل واحد منها
انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للاخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير   في الكلي والجزئي الكلي على الاصطلاح
الذي معناه بحسبه لك انه يحتمل الشركة او لا يمتنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية
متشخصة غير قابلة فلا يقع فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متشخصة
بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليه بل كل واحد من الصور العقلية صورة جزئية في
نفس جزئية فامتنع اشتراكها او لا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان
كان الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية بل ان
الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذات مثالية
غير متاصلة في الوجود فهي بجوهرها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية
فسواء تقدمت هي عليها او تاخرت عن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كتصور ان المبادي لمعلولاتها فيسمى
ما قبل الكثرة ومنها ما استفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة وما يحقق
معنى المطابقة انك اذا رأيت شخصا انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه لم
يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كما بل رسم من لوامع جسمانية متماثلة بقبل

شئ امرا من الاول ولا يختلف بوجوده اشباهه عليه واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او شائع اليه فانما يعنون به الطبيعة
التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى كلي يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان
الاشتراك ان كان في ذاتي لاغير فالافتراق بفصل الماهية كالسواد والسطح وان لم يكن الاشتراك في ذاتي خارج فقط فبعرض ان لم يكن بفصل
ان كانت الشركة في معنى حقيقي او في عرض غير لازم ان كانت الشركة في امر نوعي اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع ولا يمكن
يجوز ان يكون المميز لها لازم التشخص لا لازم النوع او بجامعه ويعقل في نفس الطبيعة المشتركة لما مر من وهن قاعدة
المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص فما سبق والحق ان التشخص الشئ بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره
انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالمشخص للشئ بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون
بالحقيقة الا نحو وجود ذلك الشئ كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجوده
الخاص للشئ فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير التشخص اذ الاول
للشئ بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له
تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشئ المادي استعدادا للتشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة
مخصصة الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ يخص العلم الاحساسي
او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل هوية خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب
اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشئ هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى
لها الا المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة
ليست الا الوجود الخاص للشئ لكن هذا الشيخ العظيم الشان لما انكر القول بان الوجود امر عيني لا هوية له في الاعيان والجعل التشخص
صفة اذا كان نفس الشئ الذي هو غير الوجود وعند الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض لجزئي من كم او وضع او غيرها
فهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصوره لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا غير حاصل
من الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شئ فيه يوجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المحققين من ان كل تشخص
تشخص يحصل بتجلي لا يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشئ بالفاعل فهو ايضا
صحيح فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت سابقا ان كل وجود متقوم بفاعله فكل
تشخص متقوم بفاعل ذلك التشخص لكن لا ينافي تسميته القريبة لتشخص الشئ المتشخص وكذا ما هو محكي عن البعض وهو ان تشخص الشئ
بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل
مفهوماتها في انفسها فبالوجود يرتبط كل شئ الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له
تعالى واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص نفس مفهوم يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقومات فان المقومات لذاتها لا تمنع
الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة
فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الحكماء حالفوا التشخص ومنع الشركة بحسب الصور حالا يعرض حاملها المتكثر الافراد
الى [illegible] المادة الحاملة للافراد بوضع خاص في زمان خاص لا يوجد في غيره [illegible] ان المادة ابتداء كانت التميز
فان كثيرا من الصور والهيئات ما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز احدهما من الاخر لا بالمادة بل بالزمان و
هكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اختلاف الزمان فان المقصود منه
المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا الحكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص ان التشخص
هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح
منه هذا الحكم فان التشخص المادي كثيرا ما يمنع من فرض الشركة فيه بعد اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم من ان يمتاز كل

واحد

واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز الطائر على المولود والمولود على الطائر ليس بدور وان المستلزم توقف ذات كل منهما على ذات
الاخر وتوقف امتياز كل منهما على امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيئ في مقام التضايف
فقد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان
متصلا وحركة الفلك فمحله جسم واحد فيما اذا امتاز مع وحدة المحل جزء منه من اجزاء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس
ذواتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست لها هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد وان السؤال بانه لم اختص يوم
كذا بالتقدم على يوم كذا ثم امتاز احدهما من الاخر مع تشابههما وتشابههما في الحقيقة يرجع الى سؤال ان هذا لم صار الفلك
فلكا فان يوم كذا ليس هو الا سوى كونه منقضيا على يوم كذا ومميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة طبعا وامتيازه منها ليس
الا بنفس كونه اثنين وبنحو ذلك ايضا اشار بقوله بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشئ خارج عن نفس هويته لانها
مع قطع النظر عن الامور الخارجية من المحل والزمان عبارة عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما
وجد في كلام الشيخ من انه ليس شئ من المقولات بمتشخص بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا
يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز الزمان عن زمان
ومقدار عن مقدار من انه يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في الواجب الوجود وقد يكون
بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد يبقى انه من باب الوضع والزمان
لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه

في انحاء التعين قد مضى ان تعين الشئ غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشئ وهو [illegible] لا غير فالتعين
ما به امتياز الشئ عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات
الماهيات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن فانها انما هي عين ذواتها وقد يكون امرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره
كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له كامتياز الامي من الكاتب بعدم الكتابة والاول
لا يخلو من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر من عدم حصول غيره لذلك الامر له كامتياز حصول الكتابة له مع قطع النظر عن
عدم حصول الخياطة له او يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا
منهما والنوع الواحد يجمع لجميع انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده
ممتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية كزيد الرحيم الممتاز من عمرو الشجاع ومن المتصف بصفة عدمية كالعالم من الجاهل
وكامتياز الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعداد
المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها انما هو باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها الا ان لها ذوات
متمايزة وانها اوصاف لها والحق ان التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة الى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا
بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زائد على التميز الا بالعرض

في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شئ بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له فتقدمها عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع
مادة له لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شئ بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا
وحده بان يقترن مع شئ آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية الماخوذة كذلك قد يكون غير محصلة بنفسها في الواقع بل يكون
امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بانضياف ما اليه بما يخصصه ويصير بعينها احد تلك الاشياء
فيكون جنسا والمنضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها غير محتملة باعتبار
انضياف امور اليها يجعلها كل واحد منها احد الحقائق المتاصلة كالانواع الداخلة تحت جنس حتى في نفسها نوع بل شخص

من نوع كمقول ما هو العناصر [illegible] هذا الشيء اختلافهم في كون وحدتها نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها وحدة اشبهها
نوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شيء حصل لها ابهام يحتاج في القياس الى الصور المنوعة المنضافة اليها فماهية الحيوان مثلا
اذا اخذت بشرط ان لا يكون معه شيء انا اعرف بالناطق مثلا وصار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال للحيوان كان
مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا يكون كان
جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وحمل الاول ابتداء فيكون محمولا ولا
يكون جزءا وانما قال الجنس او الفصل جزء من النوع لان كلا منهما نفس جزء من حد صرح به انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل
صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس بهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا
عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء اعم وغيره ويتوقف عليه ويحمله [illegible] هو هو بالفعل هنا
خلاصة كلام الشيخ في الشفا وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست الا الماخوذة لا بشرط شيء
فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كان الماهية المطلقة
الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة وينسبها الى نفسها معتبرا بهذا الاعتبار والبقاء معتبرا بالعرض الاخرى في
المقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني الثاني ان
المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو انه لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد حتى يكون القول بكونه جزءا
متضمنا لما هو زائد عليه لما [illegible] الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس
او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كافيا بحسب الذات والماهية
اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء اخر حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية اخرى غير الاولى وهي في حد نفسها كاملة تامة
بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولا يرد عليه لان المجموع ماهية
اخرى الثالث انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخر بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب ان مبناه على ان الاول
اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط
شيء فناقض فالجسم مثلا ليس نفسه بعينه بل باضافة النفس الحساسة والمركبة نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع
حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وخلاصة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر
بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد
بالماخوذ بشرط شيء والخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة غير
ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله وعروض الجنسية والجزئية لا شيء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير
انما هو بحسب اعتبار في الاول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس انما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون
الجسم بشرط لا موجودا فيه مفتقرا اليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام
النفس اليها اعني المجموع فيهما جسمان موجودان احدهما جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كان
الجنس مبهما يلزم ان يكون احد الانواع فكذا النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثاني متحصلا غير
مبهم والجواب ان العموم يحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشياء المعقولة لها
فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه ماهية كاملة لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي فانه
الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما الاضافات فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض
فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات فمع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والفصل

للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص مجرى فيما قيل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلاثة
المذكورة فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم
بها فهي عين النوع وماهية العرض ايضا عرض ومجموع حاصل منها جميعا بالاعتبارات الثلاثة والفرق بين الجوهر ان الاولى ماهية
طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية والاولى ان يسمى ماهية النوع الماخوذ بالاعتبار الاول موضوعا بدل
المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذ مادة لان المستغني عن ما يحل فيه كان بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم
بما يحل فيه مادة له والمستغني عن ما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى الشيئين
ولما علمت ان الطبيعة الجنسية مبهمة ناقصة يحتاج في تحقيقها الى الفصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه
في بعضها فلو حصل دون فصل فيكون مستغنيا بحسب الماهية وقد فرض الافتقار اليه لنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يكون لها
فصلها من طبيعة جنسها الى بدل لانه انما ذاك الافتقار الى الفصل مبني الطبيعة محصلة دونه فاذا كانت طبيعة جنسية فعلم ان لا
الى الفصل ليس بموجود الغير فلذا يحصل بالعوارض بل يفتقر لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة تحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في
موضع وبعدمه في موضع اخر لا بحسب الاعتبار العقلي فان الماخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما
بين الجنس في المركبات الخارجية والجنس في البسائط الخارجية
فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يوجد من جنسيته ويوجد بحيث يصير نوعا حقيقيا لا يفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك
لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه جوهر متكمم متحيز يحل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى
متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء ومتخلل بامور ينضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما
من النظائر لانها مركبة منه ومن شيء اخر بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت وتحصلت
بحسب الواقع الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول
وعرض وعمق بلا اشتراط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه فالحاصل انه يصدق
على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انه جوهر وامتداد ثلاثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار
ثلاثة فقط واما الجنس الحقيقي في البسائط كاللونية فلا يمكن ان يوجد ذاته الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء
اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما اشتهر
منهم ان الجنس والفصل مطلقا محمولان ولعدم جعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان حيا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته و
ابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول اما باعتبار طبيعته من حيث هي فجعله غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات
لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل يحصل جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية متواردة عليها الصور والاعراض سواء
كانت جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجبل الفاصل المركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان
زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب
الطفرة والتفكيك واسطا الاتقياء الاعراض   تتمة يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامة انه يجب تخصيصها
باسم الجزئيات فلا يوجد لغيرها وان امكن لموضوعاته لعلة فاعلم ان ذلك انما يصح اذا كانت الطبيعة مما له موضوعات في الاعيان
اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يعقل ان اقتضت التخصيص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض يكون اللون بياضا يكون
لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها موضوعات في الاعيان مغايرة [illegible] اليها يكونها كذا وكذا اذا كانت
الطبيعة كالجسمية او الهيولى ما لها تحقق في الاعيان مخصصها بالنارية والفلكية او بعض الهيئات كالحركة والحجر والاستقامة
وغيرها والكليات الجسمية [illegible] وجود جسم غير مختص بالصورة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا
مانع من عطاء مادة بتوارد الصور والاعراض عليها   في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي
كيفية اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول في الحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول

عرض ورد [?]

الحقيقة فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما الجنس المقوم وفصلا الحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية و
المتحركية حقيقة النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او
لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال
الشعوري او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الوحداني لا يندرج تحت
مقولتين الا بالعرض بل الفصل هو الذي مبدء هذه الامور وهكذا في نظايره وكل معنى اذا اعتبر معه معنى اخر وان كان ما يغايره في
الفصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا لازما له وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والفصل كان فصلا
قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يحصل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود
فيضم اليه معنى يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود انتهى
وقد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط راجعا الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم
المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة منها متحدة
لعروضه وكان ظاهرا عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة ارتكب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة
كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة بها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل
من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على احد ونعم ما وقع في كلامه ان السواد مثلا اذا افصلنا
مشاركه الى اللون وفصل البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فقد طابق بعينها
نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وان طابق احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما
فقط وان طابق كل منهما شيئا آخر من السواد غير ما طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا هف حقق يعلم ان الاجناس
والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه اندفاعه
ما اوضح اليه من ان المعاني التي كل منها مبهمة كالمادة محصلة اذا اخذت من نفس حقيقة يوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني
من الحقايق المركبة فكل محصل يجتمع مع محصل آخر يكون معه امر محصل ثالث بخلاف الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة
منها بعضها الى بعض كاقتران نوع الى ضعفا وكال الى نقص المفهوم من العبارات فلا تستدعي كون المنتزع منها حقيقة الا مركبة
وكذا الماهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع
الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة من الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في
الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار وملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة
ويحذف معها غير مخلوطا ولا متحدا بل امرا مبهما ويضم اليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل الى شيء محصل بكونا
شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة والصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب
التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب
مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل من نفس ماهية البسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة
وكان كل منهما محصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام محصل بمحصل فيلزم منه ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا من
الامور المتباينة لا ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل من البسيط على وجه يكون كل منهما امرا محصلا معنى يكون الجنس مادة
عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل لاجزاء لا تركيب
هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يعرضه العقل بمجرد اعتباره غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون
المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الآخر قلت مقام الحد مقام
تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردا فردا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود

باتصاف ذاته او باعتبار اخذه
مبهما وبعضها محصلا في ذلك و
يكون اقتران
بعضها
م

وان كان

وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات البسيطة

في كيفية تقوم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالآخر وجودا بل بحسب تحليل العقل الماهية
النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للآخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه هو العلة
لا يكون الاجزاء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء
الواحد محصلا متقابلا بلا هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة
وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء للمجموع الحاصل منه ومما يتركب منه ربما يتوهم احد ان الناطق
مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض مخصصه اولا حتى يكون الناطق
علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة لوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة للجنس
الجنس متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المع اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لايجاب السبب وجوده فكذا هيهنا
ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبله الحاجة المحضة من غير اقتضاء امر معين لكن الناطقية فيقتضي
بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعيين المحتاج اي المحتاج الى الفصل المعين
انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلة مع واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب
المباحث المشرقية مع فطنته لهذا الاصل حيث قال من هذا ما هو تام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمله في اعماله والعجب من ذلك انه
قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها الحجة المذكورة في اثبات
الهيولى الجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما
نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها لكن الاول يلزم منه الا يلزم اشتراك الاجسام كلها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني
لان الكلام في لزومه ايضا بعينه والثالث ايضا باطل لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم الشكل والمقدار
لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى ولا يخفى ان الصورة المنوعة للفلك الذي مبدء فصله المقوم لجنسه
الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم
شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن

في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

اعلم ان الصورة قد يطلق على
الماهية النوعية وعلى كل ماهية الشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي تقوم المحل الذي هو المادة بها وعلى الحقيقة التي تقوم المحل
الذي هو المادة بها باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء مفارق عنه ولو نظرنا حق النظر في موارد استعمالها
جميعا لوجدناها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استمر قولهم صورة الشيء هي
ماهيته التي بها هو ما هو مع تغييره قولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى يتقدم مقدمة هي
المادة في كل شيء امر مبهم لا يحصل له تمام الا باعتبار كونه نوع شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير
هي قطع الخشب لكن لا من حيث ان لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة للسرير
بل مادته انما هي من حيث كونها تصلح لان يكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وبعضها او امثالها من قبول اشياء اخر ليس لجهة
قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها او فرض لها صورة مخصوصة تمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي في الواقع بين طبيعتها
وطبائع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال فهي من جهة نقصها تستدعي كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا
تمتنع عن قبول كمال آخر ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة كذلك حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها
هي العناصر لا من حيث كونها ارضا او ماء او غيرها بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا لا غير ذلك
من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها
جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قوة محضا وقوة صرفة والا يلزم الذي

والشيء مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهراً لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية
القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلاً حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة الشيء
بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير ودون مرتبتها الا من حيث انها اخس الاشياء جنسه
واستضعاف وجود الوهن بها على حاشية الوجود وهي ومنها في صنف حال تحصل الاتحاد والوجود سعد بتمهيد هذه المقدمة ينبغي اللبيب منها
بان كل حقيقة تركيبية فانها انما يكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا بما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من
حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة ونحو
الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين و
غيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة من المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت من ان المادة لا حقيقة لها اصلاً الا
من حيثية ونوع الحقيقة من حيث انها نوع للحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته
المخصوصة لا بخشبه والانسان انسان بنفسه الناطقة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت
عالماً والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريراً وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد
عن الماهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالماً معقولاً
مضاهياً للعالم الموجود ونقل في الاسفار الحكمية ده بود آن نه دل كه اندر وى كاو وخر باشد وضياع وعقار ومن هذا
السبيل يحقق وجه ما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز الحد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم لكنه مجرد التمييز
بل لاكتناه حقيقة الشيء وصفته   قد انكشف لك بما ذكرنا في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول
الماضية ان ما يتقوم به حقيقة الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدء الفصل الاخير لها وسائر
الفصول والصور التي هي بمنزلة معاً بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي من الفصل
الاخير بدون دخولها في قوام ذاته وتمام حقيقته وان كان كل منها مقوماً لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلاً القوى و
الصور الموجودة في بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسماً آخر فقط كالصور الاستعدادية وبعضها
يقومها لاجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيواناً كمبدء الحس والحركة الارادية
وبعضها لاجل كونها حيواناً كمبدء الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انساناً كمبدء النطق وكل من الصور السابقة
معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة تنبعث منها وتتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط
والمعدات والاصادر صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخيراً وتكون الصورة الاخيرة مبدء للجميع وذاتها والمحو ادم
والشعب وستنكشف من تلك الاصول ومما سبق ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي
اشخاص حقيقة الموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس والمشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية
عامة او خاصة ومن عوارضه ايضاً كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل
منه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً والعرضي موجود با
لعرض اي متحد معه اتحاداً عرضياً وليس هذا نفياً للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتياً بمعنى ان ما هو
الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع   في كيفية اخذ الجنس من المادة و
الفصل من الصورة الجنس ماخوذة في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك في الجسم بان الفصل
يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكل منهما جوهر عند اصحاب العلم الاول واتباعه والمفهوم من جهة النوعية جوهر ممتد في
الجهات الثلاث فليس لجعل مفهوم الجوهر من المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلاً منهما نوع من الجوهر
فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحد من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية حتى كيف العقل من جنس مشترك بينهما وفصل محصل

هيئ

مقيد لنوعيته ومقوم له وجوداً وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد للاحدهما والامتداد للاخرى كما ان الهيولى هي الهيولى
بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الاشياء المحصلة بل
انما لها الاستعداد للاشياء المحصلة وفي بهائها اذا نظرنا اليها لم يبق منها شيء من الفصل الا كونها جوهراً الذي لا يوجب الا نحواً ضعيفاً
من التحصل مائلاً الى الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتعرف به كما علمت من بناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم
ليس الا جوهراً محضاً الذي الوجود قابلية التلبس بايه حلية وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد بنحو ما
المتوحد والمتحصل والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكذا الصورة فيه هي الجسمية والامتداد بل
كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه الا الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا شيء
لا ماماً ولا اخاساً على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تعريف المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يعرف منه لا امر وكذا
ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي يقال بالمواطاة معناه شيء بصفة كذا جوهراً او كيفاً مثاله ان الناطق هو شيء
له نطق فليس في كونه شيئاً له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهراً او جسماً انتهى كلامه
فهذا وجه كون الجنس في ماهية الجسم ماخوذاً من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية باجزاء مما
ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ... ما سوغ عن الاشياء الاشراق وهو
ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى الفصل عرض عام لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات
الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر اعني كونها مندرجة تحت
معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزوم تحت لازمه الذي لا يدخل في حقيقتها ويلزم من هذا عدم كون الصورة
الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه صدقاً عرضياً ولا يلزم كونها من عدم تحت مقولة الجوهر بالذات
اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم المقوم لنوع جوهري قسيماً من العرض فان الماهيات البسيطة خارجاً وعقلاً ليست داخلة
في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا ضير في حصر المقولات في العشر على ما وجد الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من الحصر الا
بيان ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم التعدد او التسلسل بل من
الاشياء ما يتصور بنفسه لا بحد كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ومن نفسه التي
هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها انشاء الله وما ذكرته يخالف
الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضاً ومبدء للفصل الذي نحمل الانسان قلت ان للنفس
الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفساً واعتبار كونها ذاتاً في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجوداً للغير ومناط
الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه اعم من ان يكون موجوداً لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه هو وجودها
للمادة فالاعتباران فيها متطابقان والصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها للذات
فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان وهذا زوال الصورة الحالة من المادة توجب فنائها في نفسها لان وجودها
للمادة ذات استلزم وجودها في نفسها لكن زوال الصورة المجردة عن المادة لا يوجب فنائها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا عرفت هذا فنقول
كون الشيء داخلاً تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه داخلاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من
المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهراً او بحسب نفسيتها مضافاً لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار صورة مقومة له
لوجوده باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهراً كما في سائر الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهراً مجرداً وان كان لكن كونها نفساً
لوجود الجسم صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة اي الجسم بالمعنى الذي هو باعتبار جنس ليس باعتبار كونها
ذاتاً جوهرية مفردة فان كونها حقيقة احدية شيء وكونها حالاً من الاحوال البدن شيء آخر ونظير ذلك ما تقرر في دفع ما يرد على
قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد ومادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن

الانسانى ثم استعدى باستعداده الخاص صورة مطبقة لما مر فيه اى امره وصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك موجب
بمقتضى جود الواجب الفياض بوجود شى يكون مصدر التدابير الانسانية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة
فى ذاتها فلا جرم قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث تقدم انحكاكها عما استدعاه البدن
فالبدن استدعاها بجهة الخاص امرا ماديا لكن جود المبدع الفياض اقتضى ذاتا قدسية كان الشى الواحد يكون جوهرا وعرضا
باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امرا واحدا مجردا ماديا باعتبارين فالنفس الانسانية صورة ذاتا ما دبر فعلا فمن حيث الفعل
من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مظروفة به واما من حيث الذات والحقيقة فقدسا وجودها بجود المبدع الحق
لا مرية لا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الافتقار فى وجودها به ولا يلحقها شى من مثالب المادة الا بالعرض
فقد ما ذكره فى دفع ذلك الايراد على ذلك الفاضل فانظر اليه بنظر الاعتبار واقع وصوبه لانه عن جوهرى ويمكن تاويل
ما نقل من افلاطون الالهى فى باب قدم النفس اليه بوجه لطيف ثم انك لو تاملت فى اصولنا السالفة وفقد ذكرت
ما بينه الشيخ المتأله السهروردى فى كتابيه من كون النفوس حقيقة بسيطة نورية وذلك فى حكمة الاشراق واثبته صريحا وذلك
فى التلويحات والمثال وان الظهور عين الفعلية والوجود وقد بينت بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها
ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتى بل انما هو بمجرد الكمال والنقص فاصل الحقيقة النورية الوجودية قد علمت انها
الجوهرية النورية وانها تحت مقولة الجوهر وان كانت وجودها الان موضوعها فعلمت بالحسيب الطباعى فان هاهنا
عظيمان هل هذه بجود القوم ببراهين كثيرة وقواعد فى دفع شكوك لتعرض لك منها لعلك قد فطنت بما لو حاولت
سابقا ولاحظت ان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض على نحو فانظر الى البدن الانسانى كيف يكون من حيث
اشتماله على الصورة والقوى التى هى مبادى الافاعيل معسكر لجنود النفس النورية فى عالم الاستعداد ومحلا لانوارها واثارها
وتلك القوى والالات مع ان حيثياتها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كيف متفاوتة فى النورية بحسب التقدم والترتيب
بعضها مع بعض مشتعلة من نور واحد بعضها مخصوص بتحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة فى مشهد
النور القوى فى الالات الناشئة والانارة فكذا حكم عالم الوجود جميعا فى كونها اشعة وانوارا واضواء واثار اللذات الاحدية
الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شاهد من الشمس المحسوس التى هو المثال الاعلى لنور السموات
والارض الا انه من الاستضاءة فيها وضوء اشعة شمس العقل احيانا مثلا كلما كانت عظمة الله واشعة شمس الحس اكثر من انوار الغير فيها
لا الذاتية فيها احيانا فاعلم ذلك واستمع لما اضيف بعد تفصيل هذه الاحكام فى مواضعها انشاء الله تعالى كلما كانت الصورة
اشد فعلية وشرفا وقوة كانت المادة القابلة لها اشد ضعفا واوحشية وظلمة الحيوان الاول كما سبق تحقيق الحق
وعرك رداء الشر والوحشة تلك الجوهرة سوها الوضاء فيها نقص فيه الانعدام لتحليلها على الصورة الجسمية والنوعية وقيود
سود القوى والكيفيات وحر وجها من صرامة قوتها وسراجه وحشتها وظلمتها وحيث يحق ان تبدل تلك الصور والقوى و
الكيفيات بعد تعلق النفس بها البدن بتأييد المبدء الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وابت ففيها ان ما اضيف عليها من القوى و
الكيفيات التى كانت البستها وحللها صارت كما كانت راجعة الى صرافة هيولانيتها المؤدة من كل حلية وصفة فى نفسها فاصبحت
معروضا للانحلال والتلاشى موحشة للطبع مستكرهة ملية كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية جسد الاموات لا
واقتباسه من الانفراد بحيث يتعلق بالليل المظلم فى تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهى انه
قال فى كثير من اقاويله موافقا لاستاذه سقراط ان للموجودات صورا مجردة فى عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا
تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذى يدثر ويفسد انما هى الموجودات التى هى كائنة قال الشيخ فى الهيات الشفاء ظن قوم ان
القسمة توجب وجود شيئين فى كل شى كانسانين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا
لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجود امثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل

اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان الرجل المعروف
بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الرأى ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها
وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوها
قيل فى تاويل كلامه وما يقدح به فى كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندى فى تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول
الشيخ الرئيس كلامه بوجود الهيئة المجردة من القوى لكل شى الطالبة للمستفاد لولا ولا شك ان افلاطون الذى اخذ تلامذة
المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين الوحدة بحسب اعتبار الحمل بين الوحدة فى الوجود او بين اعتبار
الهيئة لا بشرط الاقتران بشى معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم
من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد فى كثيرين او الجهل بان الانسان اذا اخذ
فى حد ذاته مشتبها من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد ابقى حقيقته
ثم ما هو مباين لحد من لامستا صحة والظن بان قولنا الانسان يوجد وانما يعنى ان الانسانية الواحدة بعينها باقية كيف و
التفرقة بين هذه الامور والتميز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اوائل مباحث النفس بالعلوم العقلية فضلا عن
اولئك العظماء وقال المعلم الثانى فى كتاب الجمع بين رأيى افلاطون وارسطو انه اشار الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية
لا تتبدل ولا تتغير ويتبين ذلك بعض الكلام للناظر من حيث قال ان فى عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه
المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعى ولا شك فى ان هنا شيئا هو الانسان منظور اليه من حيث هو جوهر ماخوذ معه ما
من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذى يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد من
العوارض الخارجية والمتشخص بالتشخصات العقلية فحينئذ يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو والنفس لا تحمل المعنى مجردا من العوارض
الغريبة حتى انه مجرد من الوجود والاطلاق فى هذا المعنى له وجود لا محالة اما ان يكون ذلك الوجود فى الخارج او فى العقل وعلى الاول يلزم
ان يكون المتشخص عارضا خارجيا متأخرا عن الحقيقة فى الوجود فتعين الثانى وهو كونه موجودا فى العقل متشخصا بتشخص عقلى بحيث
يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر حمله على الجواهر حمل اتحاد فاثبت بذلك وجود جواهر عقلية
فى العقول بكون تلك الجواهر مهيات للموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان نقل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر
العقلية فى الاعيان بحيث هى مهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسى والعالم
الحسى انما هو ظل لها هذه غاية ما انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول من افلاطون والاقدمين وتشيعات الاخرين
من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة فى الخارج قائمة بذاتها لا فى موضوع ومحل قد نقل عنه انه قال انى
رأيت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس وهو اقدم منهما انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الى المعارف فقلت من انت قال انا
طباعك التام ولو لم يكن لكلامهم هذا الا شهادة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا فى عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابى
من انه يجب من اقوالهم ان يكون فى العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان توجد هناك
علوم مثل علم النجوم وعلم الالحان واصوات متألفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة
وبالجملة كيفيات فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور وشنع على شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا ثقة
العلوم ادام الله علوه ومجده فى بعض كتبه العقلية ان الفضاء الخارج من العالم ان كان خلاء ممتدا فيلزم ان يتحقق فيه وفى العالم و
فى العالم العقلى يلزم ان يتحقق به وجود فى الاعيان وعلمنا انه يمتنع اللانهاية بالفعل فى الحدود لا فى الفضاء قريب الفضاء
فالحدود وراء ما لا ينتهى وما لا ينتهى ولا يضيق من الاحاطة بجملة ما لا نهاية له جملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما
يوجد فى وعاء الدهر يتم وجوده التدريجى بالفعل فى افق التغير ويمتنع تحققه بتمامه فى وعاء الدهر بقاء دهريا لا نهاية له فانما
يجب ان يكون متناهى الكمية سواء كان ذلك فى الازل او فى الابد وان الملاء الكيف فى الفضاء امر يجب الوجود العينى فى وعاء

الاكبر والحضور الوجودي عند رب الفضاء والعقد ومتاخر عن حصول موادها بل هي وموادها مجتمعة في درجة واحدة فلو
سمعتنا نقول ان الماديات اما هي حادثة في القدر في افق الزمان لا في الفضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحضور عند العليم
الحق فاعلم انا نعني بذلك سلب سبق المادة وتلك الصور من الوجود لا مطلقا بلا المادة والانسلاخ منها هنا الحق بمصير
المادة خروج الى اعتبار اخر واحد الى الموجودات الزمانية بحسب تقومها في الفضاء العقلي اي محلها في وعاء الدهر المثل العينية
او القضائية والصور الوجودية والدهرية وبحسب تقومها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية والكائنات
القدرية لهذا استتر من عيون الحكماء من اهل التحصيل والى ارسطاطاليس بامام اليونانيين عن هذا السر الا ان اتباع معلم المشائين
اساؤوا ابا الظن واستناموا الى احساسهم واوهامهم ونظروا في المحض وعدوا على وقيطهم في المثل الافلاطونية وعلى
مساويها فلم يكن اعمالهم الا لاخطاء من الحكمة ونقاشو في وجود الطلبة امهت عباراته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات
وان كانت متغايرة وحياتها بعضها للبعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها
بالقياس الى احاطة علم الله تعالى الذي هو علم الشرائف مشهودة والكشف تاما وجودها في درجة واحدة من الشهود والوجود
لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث له في حضورها لديه الحق الاول ثلاث افتقار في هذه
الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالافلاطون
من الحكماء ما راموا الا المثل المفارقة الالهية العقلية ونحن نثبت بعد تسليم الحدود لنا الشيعة المشهودة ولنا ان نقول
بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة الى ليس هو جهة الامداد بالحق كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجودها
والمنقول من الافلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا في العالم وحدتها كما يدل على مجردها كيف والوحدة ايضا
مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد والاول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات
المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العقلاء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة
التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك
المثل نورية عقلية ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يعذب
بها الاشقياء وهي صور سود زرق ومكروهة تتألم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور
حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتأله المنتصب لافلاطون ومعلمه وحكماء الفرس موافقا
لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد
عن المادة معتنى في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات
وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض اما على رأي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على
رأي المتاخرين فلحلولها في محل مستغن عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى والملح وجود العناصر والكائنات
العنصرية واذا كانت الصور العناصر كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلث المذكورة اعراضا واذا كانت هذه
القوى اعراضا فان كان حاملها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى
الحالة بتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا والحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها سلطنة فالاجسام
النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزائها وتحلل اتمامها فاذا بطل جزء من المحل بطل ما
فيه من القوى ويتبدل البدل بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمبقي له نوعا نما يمتنع ان يكون هو
القوى والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمبقي له لا يجوز ان يكون القوى والاجزاء التي ستحدث
بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوى والاجزاء التي الناشئة تحدث بسبب ايراد
الوارد من الغذاء في المورد عليه خلافا لا يستلزم تخريب الوارد وتخريب المورد عليه الى جهات مختلفة ورتب الغذاء

ماتخلل

ما تحلل منه وبلصقه الاجزاء المختلفة الهيئات والجهات هذه الافاعيل المختلفة الهيئات والجهات هذه الافاعيل المختلفة
مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة نوع لا ادراك لها ولا ثبات
في النبات والحيوان وما الحق ان النبات نفسا مجردة ثم تربو للنمو والا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال اما وتلك
حتى ثم القوى المسماة عندهم بالمصورة فهي بسيطة فكيف يصدر عنها صور الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص
الانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل في ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب
الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوى لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان
يكون صادرا من نوع مجرد عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك القوى المدبرة للاجسام النباتية مطلقا وهو من الطبقة
الوضيعة التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوى الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة
قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير ولا شعور لنا حين كمال عقلنا وان تميزنا بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء
الاوضاع والجهات وصيرورتها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا
فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء اخر الوجه الثاني انا اذا تاملنا الانواع الواقعة في عالمنا
هذا وجدناها غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا وامكن ان يحصل من الانسان غير انسان ومن
الفرس غير فرس ونحو الكاظم عن النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تغير وتبدل فالامور الثابتة على
نمط واحد التي تشتمل على الاشياء من الصور والالوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاوس وليس كما يقول المشاؤون من ان
سببها امزجة تلك الريشة مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكون مثل هذه الاحكام
المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عنده ذلك مما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع
الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبره ومعين به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصوره يمنعه
لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو متعقل ذاته وغيره وله ذات مختصة
لا ابدا كما فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني او الفرس وغيرهما من الانواع انما وجد لاجل ما تحته من النوع حتى يكون
ذلك النوع قالبا ومثالا له لان العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان
مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون به ان رب النوع لجوده ونسبته
الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه وتودد وام فيضه عليها وكانه المحيط هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث
استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد يجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله
وبرهانها مذكور في كتبه ولما كان عجائب التركيبات ولطائف النسب واقعة في عالم الجسم من الافلاك والكواكب والعناصر
مركباتها وكذا في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك
ان عجائب التركيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف واصل من الواقع في هذين العالمين الاخرين
في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني ظلال ورسوم لما في العالم العقلي
وهي الحقائق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون ان الجسمانية مثال
ولكون الشيء ذا رجلين مثال اخر ولكونه ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون ان الرائحة والمسك مثال اخر ولا الحلاوة والسكر
مثال اخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له امر يناسب في عالم القدس حتى يكون كل نوع مجرد من ارباب
الاصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانية روحانية من الاشعة العقلية وهيئات المحبة واللذة والعزة والقهر
الفكر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع هيئة الطيبة والسكر مع الطعم
الحلو والصورة الانسانية او الفرسية وغيرها من الصور النوعية مع اختلاف اعضائها ومبانيها وتخاطيطها واوضاعها على

المجبر وغيره لا خرجنا بانها متى حاولت الا معرفة الاعضاء والخاطر [illegible] الشابتري

المناسب للوجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولاشك انها في غاية الجودة واللطافة ولكن
فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الايضاح بحيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية التي من طبيعة اصنامها
الجسمية تكون فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس كذلك بل يكون كل من تلك الانوار
المجردة مثالا للنوع المادي لا مثالا لافراده والمرتقي من افلاطون والاقدمين وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة
على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى
ان النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يسمون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا جميع
الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب
الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة
النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم
غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له رأس ورجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانيا
القت الي المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك التام فلا تحمله على انه مثلنا انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين و
غير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها
او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم تشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل منهما
بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما
برازخ او هيئات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف و
جميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة لا اختلاف بينها الا
بالشدة والضعف او بالامور الخارجة والانوار العقلية الوضعية التي هي اصحاب الاصنام اثارها متباينة مخالفة الذوات
كما هو مذهبه ان اثر الجاعل هو الماهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولاشك في ان اختلاف الاثار اما
لاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا غير واذا كان اثار العقول مختلفة وليس الاختلاف
بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل و لا
لاختلاف تلك العقول الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا
المنوال وهذا ايضا مما يوهم الطائفة في ان اثار العقول والمبادي الوضعية التي هي ابناء وجودية نورية يجب ان يكون
وجودات الماهيات دون ماهياتها الكلية وان اختلاف الماهيات المنتزعة من انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب
الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتأخرا وتركيبا ووحدانيا فالوجود باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم
مختلفة اما تنظر الى العدد ومراتبه المختلفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد متشابه منها فان
للمراتب والنسب خواص عجيبة واثار غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنايع الوضعية فالحق ان
يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدأ وسائر افراد
النوع فروع ومعاليل واثار له وذلك لتماميته وكماله لا يفتقر الى مادة ومحل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها
مفتقرة الى المادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف نوع واحد كمالا و نقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة
كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بحجة مطلقا بل مغالطة فان
استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو لكماله وكماله بجوهريته [illegible] وافتقاره بنقصه بعرضيته وضعفه وافتقاره الى
محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة عند التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف
وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية متنوع ومتحصل ويتقوم بحصول الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير

والمادة

والمادة في الجميع امر مبهم وجودها نوع شيء اخر كما ان الجنس المأخوذ منها مبهمة ناقصة متحد مع الفصل والقوى وتوابع
الصور والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها اصنام لصاحب
نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها ونسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي هي
اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني المسمى بروح القدس وهو
عقل الفعال الى اصحاب سائر الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كا
الانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في هذا العالم الى ان يقوم بمادة بحسبه فهي غير مفتقرة
في عالم العلوي الى ما يقوم بذاتها بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عن المحل كما ان الصور
الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذاتها
فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان الصور المجردة العقلية
كالية في حد ذاتها وتامية في هيئاتها مستغنية عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا
محوجا الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة عن الامور
العينية المادية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور الجسمانية
العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير
مجردة من المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذاتها وانها في عالم الاله انهم كالعظماء من القدماء
يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق ليكون مثلا وقوالب لما تحتها لان ما اتخذ له المثال والقالب يجب ان يكون
اشرف واعلى لانه الغاية ولا يحتج في العقول هنا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون لاجل السافل بل عندهم ان
صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الباري
تعالى في ايجاد الاشياء الى مثال ليكون دستورا لصنعه وبرنامجا لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخرى الى غير
النهاية فان قلت قد حاول انصار المعلم الاول حجية [illegible] على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان [illegible] اما على ما يفهمه الجمهور من
ظاهر كلام افلاطون والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي يحير عنه
الفصحاء وتكل منه الافهام فضلا وشرفا واما الشيخ حينه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين و لا
فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بان مذهبه وافق مذهب استاذه في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية
القائمة بذاتها وانها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع ان من وراء هذا العالم سماء وارضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا
سماويين وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان
العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة
لكنها كلها في موضع واحد وقال في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل بما ههنا النار انما هي حياة ما للنار وهي النار الحقة
فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى بان يكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حية وحياتها اشرف وارفع
من حياة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي هي في العالم الاعلى حية وان تلك
الحياة هي التي تفيض الحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كالحيوان فيهما
العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حياة لان تلك هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحياة قال وايضا ان هذا العالم
كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان ذلك هو الحي محضا فبالاحرى ان يكون ذلك العالم ايضا حيا وان كان
هذا العالم تاما كاملا فبالاحرى ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال
والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى

وما شرف كما علمنا مرارا فثم سماء ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق
كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية
التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه
حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا يكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها
الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية
ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم
الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا
حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من
عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية توجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في
تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الرايحة وجميع الروايح
وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة
تحت الحس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات
التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها
قايم على حدة وقال في العاشر من كتابه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى
وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها
فهناك سماء وارض وحيوان وهواء ونار وماء فان كان هناك هذه الصور فلم لم يكن هناك نبات ايضا فان قال قايل
ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك فان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكونا هناك اما حيين
واما ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول
انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانية حية فهي اذن لا محالة
نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة التي في العالم الاعلى وهي النبات الاول الا
انها فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية و
جميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم
جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكل ما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان ههنا هكذا
قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما
هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى حيوة هذا النبات بما يفيض عليه من حيوته فاما
الارض التي هناك الا انها حية ايضا فانا نستعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانها صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض
حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحري ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا
وان يكون هي الارض الاولى وان هذه الارض ارض ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى
كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصارت لذلك كلها في
في كلها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما
انتهت عبارات اثولوجيا كتاب الشيخ اليوناني نقل عبد المسيح ابن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب ابن اسحق الكندي وفيها
تصريحات واضحة بوجود المثل الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل واما ما يلقى
الانسان حين ادراكه المعقولات الكلية وان كان ادراكه لها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات لو كانت

كما ادرك البصر

كما ادرك البصر شيئا ضعيفا فهو لضعفه مغتم ولذلك السبب يرى الانسان الامور العقلية التي هي انيات محضة ومتحققة
بذاتها وانوارها وصور فعلية ومجردة بانفسها مبهمة كانها مختلطة الصور وتضوح على كثير ممن يكرهه ويشوش على بعيد فيجوز كونه انسانا
او فرسا او شجرا الا ان ههنا من جهة ضيق الوضع لذلك الشخص يجوز انه كونه واحدا من المختلفات انها كانت هناك بحيل
عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقا عليها العدم فوضع وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود وهنا لكون
الشيء محيط الوجه سواء كان بحيث كثرته وبهيئة او بحيث تلك المختلفة عند المدرك قد يكون لا يكون ما يتحقق سوى ذلك الكلام له
القوى المدركة وصورتها من ادراك الامور الوجودية النورية المعقولات الشعشعانية بلا حجاب وامتراء وغشاوة في
ما لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات   قد ورد في كلام افلاطون والقدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي
مجرد وهذا العالم الحق في الواقع الجوهرية والوحدانية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة
الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين ان تمام الصور نقشها على ما نقل عن القدماء عبارة عن
قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها او اولى في تحصلها من نفسها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها
الى مقومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع جرمي طلسم ربه حافظ يقوم به
ويدبره ويربيه وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام واشخاص الانواع
لكونها مفارقة عن عقلية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم
من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها عند المبدأ الاول وثبوتها بين يديه
وعدم خفائها وغيبتها عنه وانها من علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد والآن منه في الحيثيات الحسية او
الظلمات لان المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري غير بذاتها معقولة له مع كساير الكليات
والجزئيات متمثلة بين يديه اولا والاظهر ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المجردين عن غشاوات الطبيعة
الواصلين الى غايات الخليقة حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها وانها يتلقى العلماء و
العرفاء في معقولاتهم ومعاداتهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي منا والثاني باطل والا
لما غاب عن محله الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس الشريفة الزكية ولا كيفية حلولها فيه فانه يحيل انها حين
غيبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها وانما يحوج هو عقلي مفارق هو خزانة للمعقولات
فيه ركها حين اتصالها به وتوجهها اليه واستعدادها لفيضان تلك الصور منه عليها فلنا مع الاغماض عما مر من
مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافية الوجود في
مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها
والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة في اسقاط هذا من المشائين اتباع المعلم
الاول فبقي ان يفيض عليها امور مضافة للشيء في الصدور من الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في
ذاته تعالى على ما اكيل وجميع هذه الامور مستنكرة عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان لا يغيب عن النفس
حين ادراكها لذاتها والتفطن لحقايقها اصلا وكيفية حلولها فيها فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة
ومحل الامور الغير الغايبة غير غايب اشرافا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فهنا ظهر
وجود امور كلية قائمة بذواتها الا في محل منطبعة على جزئياتها المادية وكليتها اذا المعقت لا بشرط الوحدة والكثرة
بحجتها واذا اخرجت المواد عن الجزئيات وجودها المشخصة وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك
الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي
ما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا   قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء

لابطال وجود المثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا
يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس واذا لم
يكن من هذا شيئا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدا تخيلها كلها من الموجود المحسوس
حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في
المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها
اما مطابقة الحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة لم يكن التعليميات المعقولة امورا غير التي
نتخيلها او نتعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا
عليه من الاحالة الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها الا بعد استئناف البيان وان
كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها
فكيف يفارق ماله حدها واما ان يكون ذلك امرا تعرض لها بسبب من الاسباب ويكون هي معروضة لذلك
وحدها غير مانعة من لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية
ان يفارق غير مانعة من لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا
عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها بطبائعها فتحتاج
المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا
تحتاج الى المفارقات البتة ولما كانت يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغني عنه ويحصل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود
المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في نفسها والطبيعة متفقة
وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات علل لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون
هذه المفارقات ناقصة لان هذا المقارن لجهة من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل
انسان سارح وشكل انسان حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة
التي هي ذات واحدة ومعنى واحد لا تختلف افرادها في التجرد والتجسم والغنا والحاجة الى المادة والمعلولية
المحسوسة ولا شك ان كلامه انما يكون تاما في المتواطئة من الماهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان
الذات والذاتي بما هي ذات او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها ومعنيها وقد مر حال ذلك كيف وهو اول المسئلة في
هذا المقام ومبنى البحوث عليه وكثير من قواعد المتفلسفين مبتنية على تجويز كون حقيقة ولعله ينقض في انها كامل غنية
وناقصة ضعيفة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وحدها او معناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير بعينه
لانه من جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه
الى الجاعل لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه ونظائر حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة
لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتيهما وان الكم اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك
الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور والتسلسل المستحيلين وهذا ايضا يبتني على
استحالة كون الطبيعة المتفقة معنى متفاوتة في التقدم والتاخر والاولوية وعدمها والقوة والانتقاد واعلم ان القول
من افلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقائق
الاجسام الطبيعية واما التعليميات فانما عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس
يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه

حجة

والثالث

والثالث يعلم مما سلف من بيان استحالة لا تناهي الكميات القارة وغير القارة لا لما في الشفاء من ان ما يدعم شاهد عنه
الوجود اما الابعاد مجرد طبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لوجوده عن المادة فالمادة بعينه الحد والصورة و
كلا الوجهين مع ما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا او نقصانا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان انفصال
البعد عن تجريده في حد محدود وشكل مقيد لا يكون الا انفعالا عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض
المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين
بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من غير فرق في ابطال الصور المفارقة واوردناهما بحسب اسلوبه على هذا
المذهب ولذا لن نقلناهما واجبنا بما يوافق راي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة
لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة اليقينية ستعلم ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في
هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعدما كانت نقية
صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الافة والقصور والخلل والفتور والهلاك
والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات اثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق
والجلال الاتم الاليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك
الجمال ودقة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضوائه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول
الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفوس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي يتوجه
الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي ويتولى جنابه الكريم منبع الانوار ومعدن الاثار حتى
يحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور بالجها بنوره فيدرك الامور الكلية والصورة المفارقة العقلية التي هي قد
ح عند الحد كالكليات الا ان اثار انوار التي تظهر في عالم الملك وتنزلت من مراتبها الروحانية العقلية حتى
في صور الجزئيات وتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها لبست بحجب الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة
المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها
فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة وغاية الكبرياء والكمال والدهش للعقول
والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسول الله صلى الله عليه واله ان لله سبعين الف
حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ويفطن بما قال ان هذا النار من نار
جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وضوء النور عليها في السنة وهذه الحجاب اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا
شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شيء وامر نار في
الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة لها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما تؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط
مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ومن هذا تعلم ان كل مستحق لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار
المحسوسة من النيران والكواكب اظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية واثار لاضواء ملكوته ولشعة جماله عند
هبوطها في منازل امره وخلقه لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل بما ذكر من القواعد
والاصول ان الغرض الاقصى من وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الشمائل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها دونية
المواد والاجرام انما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها وتخريج من الامور الجسمانية والاجسام
الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها
ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمستحسنات والمرغوب فيها التي
ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة تدابيرها

في المواد والاستعدادات فلما تزينت بها كلما نظرت النفوس اليها احست واشتاقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها و
التامل لها واستنبطت خالصها الموجود عن مغشوشها المحسوس والمرئي لبها اللطيف من قشرها الكثيف باستخراجها الكليات من
الجزئيات وحفظتها بالعقليات من الحسيات ودفعتها الى الدنيا الاجل الاخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها
ولو اتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعقولة
مشاهدة لها مصورة فيها صورة روحانية نفسية صافية باقية معها معشوقا لها متصلة بها ايضا لا بمعنى الاتحاد فرقها
ولا تغيرها فتستغرق بالعيان عن البيان وتستغني عن ملابسات الاكوان وتتخلص عن رق الحدثان والدليل على صحة ما قلناه
بوفق من عشق يوما شخصا من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه
من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كانت يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع من ذلك فنظر الى
تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ودام بعينها فيشاهدها
في ذاته صحاح ما كانت يراها من قبل لم تزد شيئا ولم تنقص باقية ببقاء عاقلها الحاملة ودوام قابلها القائم وتبعتها
الدائم وتجد في نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا منها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور
الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محسوسة فيه ثابتة للمحسوس بعينه بل مرسومة
في جوهرها مصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة ولم تتغير بتغير ذلك الشخص كان دليلا عليها كثير من الاشخاص
العقلية التي تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر على المعاني التي تعرفها ذا الفكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت
نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها واكتفت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها
في ومعاناتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي يرتع فيها عاشق الاجسام ومحبي الاجرام من الاعيان الانسانية والدواب و
والدنانير واليواقيت والدعة والضياع والعقار والبساتين والاشجار والثمار وغيرها من الدائرات البائدات وقد قال
الله تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت
من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبدئها ومعادها البتة ان المستلذات الجسمية و
المحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية ومثالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذوات مستقلة
بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه ان الباري جل
عزه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات وآيات على الامور الروحانية العقلية وجعل الطاف
الحواس درجات ومراقي يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الوطن الاصلي في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها
من افق الماديات وكان المحسوسات ... الذوات العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلالا لاضوائها لكن معرفة
الجسمانيات المحسوسة هي ... النفس ونشو حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غناها وبقائها وذلك ان النفس في معرفة
الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والآلة التي تدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها و
جوهرها بعد ما اخذها من طريق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت
عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب العلوم الابدية بتوسط هذا الهيكل والآلة ما دام يمكنك قبل فناء المدة
ونقض العمر وقبل الهيكل وبطلان ... والحذر كل الحذر ان يبقى نفسك ضيق مفارقة الهيكل لم يتم بعد [illegible] فتكون
ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ويبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومنهم من ... ان لا يبعثون ايان
يبعثون ما دامت هي جاهلة لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والعزوف الاماني فهذه الحجب
الحسية المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور العقلية وارباب
الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا اياها حسب [illegible] ضلوا

بالجزء

بالحيوة الدنيا واطمانوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن الامور الاخروية ودار النعيم التي هي يرتقي اليها نفوس الاخيار
بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفه
ومعارفها العقلية لترغبه فيها ويرغبه الى هناك

في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة

في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان
في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوازيه ايضا في القوة والضعف فكلما وجوده اقوى
كانت وحدته اتم بل هما متواطئان في اكثر الاحكام والاحوال ولهذا ذهب ... الى ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك
بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحرى ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل
والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل التخالف في الجانب المقابل
للوحدة اكثر لتشابه الوحدة وتقتفي الكثرة وشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا
يمكن تعريفها كسائر الامور المساوية للوجود في العموم الا دوريا وتعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا
ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي
يقال انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ معناه معنى الكثرة ويقال في
تعريف الكثرة انها المجتمع من الوحدات وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة و
هو ماخوذ ... في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناها الا بالكثرة وتعريفها بالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة
فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلها وهي على ما ذكرنا سابقا في تعريفها في الفساد بل الحق ان تصورهما
اولي مستغن عن التعريف لكن ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل وكل منهما
وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال المحسوس و
المحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة واول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كل منها واحدا ثم يقسمه
الى كذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان نأخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان نعرف الوحدة
بالكثرة تعريفا خياليا تنبيهيا او دلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا ... اولا اشعار لعليه ... هذا
منه ففي الاول تعريف لحقيقة حالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور وعلى هذه الطريقة فنقول الواحد ما
لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه ولا يصدق عليه انه
لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية
... الاندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور ثم الواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو الواحد على قياس
الوجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء
متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل
اضافة ولا محضة فيها كما يقال حال النفس في البدن كحال الملك في المدينة والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس
كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع وربما يقال الاتحاد في الفصل ايضا كزيد وعمرو
المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول
عليها وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والثالث هو
الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا
كانت في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع المطابقة وفي الاضافة مناسبة
وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي في الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بل انه

وان كان الاحرى به ان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى وذلك الواحد الحقيقي بالحق الاعم قد يكون واحدا
جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او
ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في تمام الحقيقة انقساما لذاته كا
المقدار ولغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد
القسمة وتخصيصها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذى له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك
اما بان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناقص [illegible]
التمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد والصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضا
والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته الواحد باما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا
احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذى لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اى لا بالقوة كالمتصل
ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس
الشخصيين وانما شرف كل موجود بما عنده من الوحدة حتى ان العشرة في مرتبة واحدة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو
اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الاكثر قلت نسبة الوحدة اليه الى ان قل فالاحق بالوحدة
هو الواحد الحقيقي واحق اقسامها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل
ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد
ذهنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم فيه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم
اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء
متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة
مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكل الى
الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات
المركبة مطلقا او مما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة
ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى و بدن مركب من امشاج
و اعضاء وجلد وعظام وغيرها او وحدتها ظل الوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على
ما مر في مباحث الماهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته
ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب
بعدها عن الواحد الشخصي لضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على
ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه
واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء لست اقول
لانيته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك لانه ليس اذا
فهمت الانسان و فهمت الواحد يجب ان ينتج لك ان الانسان واحد
فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم
فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتأمل فيما
اسلفناه من ان كيفية عروض الوجود للماهيات على اى وجه حتى

يتبين لك

يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات [illegible] ولا تكن من الغافلين ومن المناسبات بين الوحدة والوجود
افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار [illegible]
وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال النسب
والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجود [illegible] الامكانية بالمهيات
وهو بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض معدود في الخارج وبعضها في العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن
الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها اذ انتفت حاله لا توجد فيه ولا في حقائق مراتبه
المتألفة غير الوحدة وانه لا يزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا نقول ان الواحد ليس من العدد
باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذى بتكرره توجد الاعداد [illegible] كل مرتبة [illegible]
وكذا المتتبع الثاقب نقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويمتنع الثاني نقول انها ليست مجموع الاحاد فقط لان مجموع الاحاد
جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر مع الاحاد
فلا يزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب يشبه حال العرفاء [illegible] ان الحق المنزه عن نقائص
الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه
لا نفع للامر في قول الوحدة من الاعتبارات [illegible] متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة [illegible]
لكانت لها وحدة اخرى وهكذا حتى تنتهى الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة
في وحدانية مستغنية عن وحدة اخرى تعرضها اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها اذ العقل ان يعتبر للوحدة وحدة
وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا وخطرات العقل لا ينتهى الحد لانه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل
دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اى
كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا يحاذى بها [illegible] والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع
الكثرة فيها وهذا المعنى [illegible] الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل الوحدة الحقيقية الاصلية [illegible]
غيرها الا برابطة [illegible] فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة
بحسب الاعتبار كما مر مرارا فليس لك ان تقول الوحدة متغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرأ عليه شيء من اسباب
القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى تكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية
غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذى هو عين هوية الجوهر الاتصالي كما ان من انفصال ذلك الجسم بطلت
هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية بعينه بطلان هوية المتصل [illegible]
[illegible] تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية حال الفصل والوصل فتقبل الوحدة تارة والكثرة
اخرى وهو امر مبهم الوجود [illegible] الهيولي الجسمانية جوهر قابل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد [illegible] عليها الوحدة
الاتصالية والكثرة المقابلة لها بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل لها
[illegible] كما في الجوهر الاستعدادي وهي انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي و وحدة قابلية [illegible]
في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع محفوظة [illegible] التي هي [illegible] اللازمة وكل واحد من وحدة الجسم وكثرته طاريتان
عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات [illegible] فان الشيء لا يكون في ذاته علة الوحدة وكثرة
فان هوية الشيء لا تقبل التعدد واعلم انه يشكل حسب ما [illegible] في كتب القوم كالشفاء وغيره [illegible] الوجود لان الكثرة من حيث
هو كثرة موجود ولا شيء من الكثرة من حيث هو كثرة بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد فاذا الوحدة مغايرة الوجود

نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية كما انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال ان اريد بالموصوف الحقيقة المذكورة في المقدمتين
ما ابن تعشر في مباحث الماهية لاجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة فان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اريد ان
الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود فهو واحد ايضا انما من شئ الا وله وحدة لكن للقائل ان
يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا بما يعرض له الكثرة فموضوعاهما متغايران فمثله العشرة عارضة
والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة
الكثرة لا تنافي تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع غاية ما في الباب وحدة موضوع الكثرة [illegible] مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجود
نسبة المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى وكل واحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة
يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق *
والدعوى ان وحدة ما لا تنفك من موجود ما باي اعتبار اخذ فاذا اتضح لك ذلك نقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة الوجود
اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار [illegible] لما علمت ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم
عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان
لمجموع الموضوع بحسب الانسان موجود في الخارج لم ينضبط شئ من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر [illegible] في العشر
اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شئ منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا
[illegible] هذه المقولات التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى [illegible] كثيرة وكذا الكلام [illegible] كل من الاجناس [illegible]
فقد علم ان الكثير لا وجود له الا بالاعتبار كما ان العقل ان يعتبرها موجودة [illegible] الاحاد المادة مما ذكرنا [illegible] العشر
الوصف [illegible] ان الكثير [illegible] الكثرة والوجود لا ينافيها موجودة بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها المنافية [illegible]
فالكثير لا يكون الا [illegible] واحدا ومحصل ذلك ان صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة
المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الكثرة الخاصة فالنتيجة يكون حكما بالمنافاة بين الكثرة
والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة
وهذا القدر بضائر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل
قدمك بعد ثبوتها في الهوهو وما يقابله قد علمت ان بعض اقسام الوحدة وهو ما يعرض الكثير من جهة
اشتراكها في معنى [illegible] يكون واحد منهما موجودا بوجود ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل
بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان وكان الاتحاد
بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كل سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات بل يكون كلاهما
موجودان بوجود لم غيرهما والاخر موجود بذلك الوجود بالذات لا بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة
الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما
موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودان بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد
بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد يكون في
الطرفين وقد يكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما تنبيه تحصيلي قد علمت ان الوحدة الاتصالية
من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى حدود مختلفة
بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما مر ولان كلما كانت وحدته بالفعل
كانت كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الواحد يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام



لكن لقائل ان يقول فقد لزم مما وصفت من معنى الهوهو صحة الحمل بين ابعاض المتصل المقدارية وبينها وبين الكل
فنقول هذا الضعف من الذي ادى [illegible] بعضها الاخر وكله بعينه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع [illegible] كثرة
اعتبارية [illegible] بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود
[illegible] الجزء المعين المتصل من حيث تعين الشخص [illegible] المفهوم [illegible] تعين شئ من الامتداد
[illegible] بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد ابن عمرو وزيد هذا الكاتب [illegible] بما ذكره
بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التغاير في الخاص [illegible] مع عدم الاختلاف في الوضع كما
من بين المطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود [illegible] او لو كان الوحدة [illegible] او الكثرة [illegible] لم يصدق
[illegible] الاماجد [illegible] هذا التخصيص [illegible] الكلام [illegible] اطلاق الحمل [illegible]
[illegible] المتصل المقداري [illegible] الاتحاد [illegible] الاتحاد الوجود [illegible]
ان يقال [illegible] الوجود [illegible] الاتحاد في الوجود [illegible] الحمل الاتحاد في الوجود [illegible]
بل [illegible] الوحدة [illegible] الذات والوجود بل بحسب [illegible] الوحدة ثم [illegible]
[illegible] الذات [illegible] الابعاض [illegible] الواحد الموجود [illegible] المعروض بالعرض [illegible]
ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة [illegible] المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث [illegible] موجودة [illegible]
كان [illegible] الواحد كما في الطبائع [illegible] الموجود الواحد [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] ان يكون الشئ [illegible] من تحقق الحمل بينهما ولكن [illegible] الاتحاد
[illegible] المعتبر بينهما في صحة الحمل [illegible] المعتبر في الحمل والهوهو [illegible] الوجود
في الطرفين [illegible] المفهوم بينهما [illegible] الاعتبار وههنا الامر بعكس من ذلك فان الجزئية والكلية [illegible] المباينة [illegible]
[illegible] وجود الجزء [illegible] وجود الكل [illegible] المتصل الواحد [illegible] من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا
[illegible] الذهن وهما وعقلا [illegible] لم يتحقق المغايرة [illegible] فلا يمكن [illegible] حمل شئ على شئ اخر
[illegible] الاعتبار واذا تحقق شئ من انحاء [illegible] احدثت الهويتين المتصلين واعدام
الهوية التي كانت من قبل كما [illegible] في موضع [illegible] الاثنينية في الوجود [illegible] هناك هوية واحدة لا يصدق
شيئين [illegible] الحمل [illegible] ان اتحاد الاثنين [illegible] فانا واحد [illegible] الاتحاد ان كانا
موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا [illegible] الاخر وان لم يكن شئ منهما موجودا
هذا [illegible] الاتحاد بين الشيئين [illegible]
الاجسام المتعددة المتشابهة [illegible] بالاتصال والامتزاج جسما واحدا كالذي [illegible] في اناء واحد [illegible]
[illegible] الكون والفساد بين [illegible] الماء والهواء [illegible] هواء واحدا [illegible] الجسم المتكيف بكيفيتين
ذا كيفية واحدة ولم يعلم [illegible] شئ من هذه الصور اتحاد بين الشيئين [illegible] والاطلاق [illegible]
[illegible] بعض الاحكام [illegible] بعض [illegible] من اتحاد [illegible] العقل [illegible]
وكذا [illegible] من اتصال [illegible] بالمغايرة [illegible] الامتزاج
والبطلان [illegible] في هذا الكتاب في موضع [illegible] في بعض الاحكام [illegible]
والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان [illegible] الاعداد لان العدد [illegible] الانقسام والوحدة لا تقبل ومن جعل الوحدة من العدد
اراد بالعدد [illegible] العدد فلا نزاع [illegible] الى اللفظ بل هي مبدء للعدد لان العدد لا يمكن [illegible] الوحدة

لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو نقصت عنها الوحدة لم تكن هي بعينها من عدد من جهات تقتضيها بحيث ليس بابلي من
نقص مرتبته دون ما بعده ولا من نقص عما قبله بدونه والنقص بالجميع عنه كذلك والا لزم تكرار اجزاء الماهية المسلم لاستغنائه الشيء
عما هو ذاتي له لان كلا منها كان في تقويمها فيستغنى بها عما عداه وان احد مقوميها باعتبار القدر المشترك بين جميعها
لا باعتبار الخصوصيات كان اعتبارها باعتبار المقصود والقدر المشترك بينها هو الوحدة او من الشاهد انه يمكن تصور كل عدد
بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد ولا يكون شيء منها داخلا في حقيقته المعقول لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدات المتكررة
فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلها حصلت الثلاثية وهكذا يحصل
انواع لا تتناهى بين ابد واحد واحد لا الى النهاية اذ التزايد لا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه آخر واما كون مراتب
العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها بالاوصاف واللوازم من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية
والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما
ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقائقها انما نشأ من نفس ذاتها كل حقيقة مرتبة من المراتب وكان
مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلاثية اذ ليس لها خاص لا يوجد في غيره من المراتب قبلها
او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان بلا ... ان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة
فالوحدة الا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي
الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحو لات الخاصة المنتزعة عن نفس كل مرتبة من العدد بازاء
الماهية المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان اختلاف بين الاعداد بنفس ماهية الاثنان وكذلك التفاوت بين الوجودات
ونفس هويتها المتفاوتة المتشأنية في سنخ الوجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بان التخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى
التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذاتها او هي التي بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات
ويمكن القول بعدم التخالف النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد
التفاوت بحسب قلة الاجزاء او كثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما كان اختلاف
الالوان يدل دليلا على اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف
بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه في التقابل فذاتها الماهيات لكل واحد من الوحدة
والكثرة اعراض ذاتية ولواحق مخصوصة كان لكل منهما عوارض مشتركة بينهما وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى
الحلول كالقيام والى مقابلها بخواص كالتقابل مما كان من العوارض اللاحقة للوحدة الهوهوية بمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد
والاشتراك بمعنى من المعاني فمقابله من مقابلها كالغيرية وهذا التقابل المنقسم الى اقسام الاربعة اعني التقابل بالسلب والايجاب
والملكة والعدم والضدين والمتضايفين اما تحصيل معنى التقابل فلان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فمن غيرية الجنس
منه غيرية النوع وهو غيرية الفصل ومن غيرية العرض وهكذا اطلق في اسامي الاتحاد في هذا المقام لكن الغيرية بالذات اخص
باسم التخالف وكذا الغيرية بالشخص والعدد اخص باسم الاخر بحسب مطابقة ما كان الهوهوية في افراد الاتحاد في الوجود المادي
الخوص الغيرية او التغاير بين الاشياء والمماثلة انما من اقسام الغيرية وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها الاضافات المختصة من
عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شيء منها فعندها من عوارض الكثرة اصلا فاد حد الاتحاد فلهي يرجع الى التماثل لان المثلين
هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث هما انسان وفرس ليسا مثلين لكنهما مثلان باعتبار
اشتراكهما في الحيوانية والحيوانية المتحدة في الموجود ... في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في الجنسية وهما الذي يكون
جنسا حين اخذ لا بشرط شيء وذلك ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعداد صارت عند الحلول بما من الفصول يكون في غير متكرر فيكون

الآحاد منها تلك وكذا الحال في الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة يرجع الى المماثلة في الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة
في الكم وهكذا التوحد في المماثلة يرجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن العوارض المادية فيكون جهة
الوحدة فيها متسعة اجلاء في جهة الكثرة فهذا ما يجري من التقابل اخص من الغيرية فان التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الأعلى
لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير الذي يجب الانواع المتفقة في جنس دون الاعلى
فيستحيل عدم الاجتماع في موضع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متحالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة
واحدة فخرج بعض المتخالفات المتماثلة وبعض امتناع اجتماع في محل التغاير الذي بين السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد
وبقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة
مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين
على موضوع واحد الجسمين عند القائم والدهر اذ الاجتماع في افق الخارج وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كان عدم الاجتماع المكاني
بافق الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان وبحاجة فاقبل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد
غير صحيح وكان القائل بهذا لم يعرف حركة من سنخ الزمان وما دونها من الحدثان ومما عدد لنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى
تعريف مفهوم التقابل لان سبب التقابل في نوع المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة
يشتمل المتماثلات والعدم والملكة والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ما يؤخذ بحسب الظرف
الذهني والسلوب والاعدام كلها بحسب المعنى والذهن ام يكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المفهومان اللذان لا يصدقان
على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما دخول التقابل في اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا
فالاول ان اعتبر فيه نسبة الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الآخر فهما متضايفان والا فهما متضادان وقد يقع في وجه الحصر انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون
تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان او لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا اما ان يعتبر في العدم
محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبانه لا يكون قاعدة صحيحة كالعمى والاعمى والتقابل
بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان الاعمى بعينه هو البصير والتقابل بينهما بالعدم والملكة فمن فاسد لان معقول البصر يتوقف على تعقل
وتعقل السلب الذي هو البصر يتوقف عليه وقطعا فلا يتحدان معنى واما ان كان صلاحية الحصر والعلماء من عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سنخ هذا اللازم بطل الحصر وليس داخلا في العدم
والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدم ما الوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو بين السكون وانتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها
بالعرض واعلم ان حصر التقابل على اقسام بالتشكيك واشدها في باب السلب والايجاب لان منافاة الشيء لما يرفعه او يسلبه بنفسه لان ما
عداها يمكن الاجتماع في ذلك الشيء وكلما يمكن منافاة الشيء بسلبه اشد ... لذاته لا يحكم العقل بالمنافاة بينها الا بتوقف بحيث لا حظها
مع عن النظر فاعد بعد اتصاله بحال الاول واما ما في النفي مستلزم رفع الشيء بنفسه على النفي فيكون منافاة لذاته بل على سبيل التغير لتلك
الذات انما هي بين الايجاب والسلب واما فيما سوى ما يكون تابعا لنا فانما يكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث
اذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي بل بمراده لا يحصل بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب
وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا للمقابل بالذات
بل المنافاة له سلب السلب المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب بالمعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يكون اخذ مفهوم
الفاعل والمفعول به في بيان اصناف التقابل واحكام كل صنف من جملة التقابل مما يكون بحسب السلب والايجاب

ولا ما بين المفردات كما بين معنى مزوج وفردية فقد كالبياض واللابياض او عجب لا انتساب الى شيء آخر لمحل لكن يدا ابيض ويدا لا
ابيض فان كل معنى مراد اعتبر في نفسه وضم اليه حرف كلمة النفي حصل مفهوم الآخر في غاية البعد عنه فلا يعتبر في شيء منهما صدقه
او لا صدقه على شيء واذا حمل على شيء مواطأة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثباته سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما
يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يجعل الصدق ضبطا كالفرس واللافرس والامر كما يكفي لنا ان يد فرس وعند يد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره انتهى وعند علم ما ذكرنا ان التقابل اعم من التناقض
المعروف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا وكذا الحقيقة في المفردات دون التناقض فعند ظهر من قال ان التناقض هو بعض
التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان التقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقل ليس بصواب كيف وتقابل
القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل
بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد بالايجاب
والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما
عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا ثم ما حققناه من ان التقابل بالذات انما هو بين النفي
والاثبات وبين القضايا بالعرض انما وقع ما قيل ان بعضهم اعتبر في معنى التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل
المحل ومعنى ان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لان المحل المستغني عن الحال ومحل الصورة هي المادة
المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الآخر في المحل مطلقا فاثبت التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون
مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم اجتماع الحلول لا بحسب الصدق وعلم
ان من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد
لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب مقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل
له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم المقابلة ضدا واذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا [illegible] فقد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول وكلام هذا القائل لا
يخلو من خلط اذ الاختلاف الذي نقل انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر بعضهم تعاقب المتضادين اما على موضوع واحد
او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب
الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق وكيف ولو كان الاختلاف المذكور منهم في مطلق التقابل لزم منهم نفي التقابل بين الفرس
واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس واللافرس ذا محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما
انما يتحقق في الذهن او اللفظ مما ادى الى الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين في
هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله حظ ما
من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قوة قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة
بحسب الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة فيه كونها منتزعة من امرين متحققين في الخارج اي بحيث كان من التحقق
كالاضافة والمجيء به من الذاتيات والشيء الكائن من العرضيات ومن احكامهما عدم تحقق الموضوع عنهما في الواقع لان كل مرتبة
من مراتب الواقع فان الاشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية تخلو كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا الوجود
في مرتبة الماهية من حيث هي هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان يتحقق في القضايا مشروطا بثمان وحدات مشهورة مع وحدة

اصلا ما صدق

ومنها ما صدق هو حدة المولية القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف ويصدق نقيضه عليه مع انه يصدق
على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات امره ظاهر بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر بالتضاد لا يمنع كذب
الضدين معا وصدق الجزئيتين ككون لنا بعض الحيوان بانسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرطها الاختلاف في الجهة
على الوجه المقرر وان لا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط ومن خواص
هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء من فرسيته ولا فرسيته وقد يخرج عن
طريق سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب الايجاب ومن جملة التقابل التضايف
والمتضايفان هما وجوديان تعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد
من جهة واحدة فاحدهما لا يعقل الا مع الاخرى ربما اشتغل عليك الامر وقلت كيف يجعل التضايف قسما من التقابل
ومنها التضاد ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غيرها بل يكون جنسا لها فيلزم كون الشيء قسما لقسمه وقسيما
ابناؤه ربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهوم التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل
اعم منه ومعروض التضاد مباينا له خصوص كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والآخر مباين له
فلا اضافة وبوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض مختص من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص ولكن في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق
هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه
احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس وفي الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا او فردا
لفرده كما يكون فرد المقابل كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له باعتبارين ومن اقسام التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان
على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد بخصوصه اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف فعلم ان الاجناس
العالية الطبائع لجنسية لا تقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس حيث زعم
ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد ولكن احدهما عدم
للآخر اذ الخير وجود او كمال وجود والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا جنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع
فقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يلائمه ويلتذ به يسمى خيرا وكل ما ينافره ويتأذى
به يسمى شرا والملائم والمنافر وسائر ما اشبههما انسب اعتبارات خارجة عن احوال الحقيقة فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وضعا له واما
اذا اعتبر بعض الملائمة والمنافرة عرضيين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن
شرط المتضادين ان يكونا من الانواع الاخيرة التي تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة والتهور المتضادين تحت
الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو عارض لها لا انها من حيث
الفضيلة او الرذيلة ليسا من الاجناس المتقابل والرذيلة مقابل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست صفة الشيء من التهور والجبن لكونه واسطة بينهما
واما الطرفان فكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة فضيلة وهما رذيلتان وهي كونها خيرا
وكل من التهور والجبن صفة لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين والموصوفين بالعرض واما التضاد بين التهور
والجبن فنوع آخر من التضاد عنهما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكره من اعتبار غاية التباعد ان الضد الواحد للشيء
واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فاذا كان الشيء وحدانيا وله اضداد فاما ان يكون عنادها مع ذلك الشيء
من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت عنادها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضده واحد وقد فرض اضداد

وان كانت المخالفة بينهما غاية من جهة عديلة فطلبن الشي واحد فيسقط بل هو كالانسان الذي يضاد الحار من حيث هو
ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء لاشتماله على اضدادها فالتضاد الحقيقي انما هو بين الحرارة والبرودة
والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد فاما الحار فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما
تضاد حقيقي يكون بين غايتهما باعتبار ما خلا عما تضاد حقيقي الاضعف بالنسبة ما بينهما وسائط ومنها ما لا وسائط بينهما اصلا وكان
الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل
فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل ويعبر عن نفي الخفة والثقل كالفلك
وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما لموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وحينئذ اما ان يمتنع
خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر
الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين فمن فوق المادة من الصور المخالفة المتعاقبة تضاد
حقيقي وكذا ايضا عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما
يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك   وههنا اشكال قوي وهو ان العقلاء اتفقوا
على ان لا تضاد بين الاجناس بعضها مع بعض في جوهر واحد كالاشياء التي تحت جنس واحد لا يكون في اشياء الاجناس فان العلم يجمع السواد
مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل فهي ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادها
من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونهما جزئين من حقيقتهما كما سبق
وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب فقط وانما شاب الفصل في انفسهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد عندهم حتى اذا لا يختلفان
لها في الوجود حتى ينسبان الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن الشيء عند ان الجنس والفصل متحدان في الوجود
وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما مع النوع في الخارج متحدات الفصول في الاجناس بينها صفات الانواع المتغايرة
بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا محالة يكون الموضوع بينها الانواع بل وانما وقع الفصل بها
هو بضمه الحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيهما الا انه حلول
في شيء من الوجود لا يشتمل الا بانضمام المحصل الخارجي والعرض لا استقلال لها في الخارج وانضاف كل من النوع والفصل المقوم الجنس
الخارجي للاجزاء انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادها في الوجود الخارجي ودون الصفات الذهنية التي يعرض لكل منهما باعتبار مغايرتها في الذهن
ومما عده المتقابلين الملكة والعدم وهما امران ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت
او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالعدم المطلق والتضاد المتعلب الذي هو ضد الملكة والعدم قد يراد به
هو نحو عدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في الحقيقة بشرط قبول الامكان
ملحقا بوجود على العدم وهما في المشهور فالملكة هو الحاصل للشيء مما من شأنه ان يكون لنوعه
التعيين في الوقت الذي من شأنه ان يكون كالاعمى والاكمه وقيل في البصر واصطلاحهم منطبقين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم
في المتضادين مجردا كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا زائدا في المتضادين فكونهما في غاية
التباعد وفي الملكة والعدم وان يكون العدم مطلقا للوجودي عما من شأنه ان يكون في ذلك الوقت فكل من معنيي التقابل بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المعنى الاول المطلق من التضاد فيسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والثاني بالحقيقي
لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدم الذي يلزم من
التقابل ان ثبت الاقسام الاربعة من تقابل الايجاب والسلب وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكنه خارج عنها عن التضاد وعن الملكة والعدم
على المعنى الاخص نقضا اعتبر لان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم

منه   وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون
كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والجهل البسيط والاعمى ثم الذكورة والانوثة
في كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما لا يجد فيه التعاقب على موضوع
واحد بناء على اشتهار ذلك في التضاد المشهوري والحق ان اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة
والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون
منها التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام
الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم ان لا يقابل السواد الحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا من اقسامه ولعل الشيخ وبعضهم جعلوا مثل ذلك
بالتقابل غير ما عندهم قسم خامس من اقسام التقابل وقد تفصى بعض من عشر ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل
الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين ومع خصوصية
كونه على هذا الحد من السواد وهي بالنسبة الى مرتبة اخرى منه تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في
قاطيغورياس ان الشيء السواد لكونه لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي يسود بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط
من اوساط السواد بالقياس الى اخر باعتبار نفسه حكم الطرفين اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك
باعتبار مقابلته الى ما دونه بالمرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كون السواد ضعيفا انما يحصل اذا قيس
الى سواد اخر لكن اذا قيس البياض كان ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض
الطرف في هذه الملاحظة وكذا الحكم في اوساط البياض فيثبت التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط
فان لها جهتين الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يرد التقابل بل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره
بعض اجلة المتكلمين المتأخرين وهو لا يستقيم على ما اختاره في موضع اصلا في الحكماء في الاشد والاضعف ويرد عليه ايضا
ان لكل شيء ماهية متحصلة في ذاته لا بالقياس الى ما عداه اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا لا يعقل مع تعقل
وجوده تعقل شيء اخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس
الى غيره والتضاد من الامور التي يعرض للمتضادين بحسب ماهيتهما لا بمقايسة احدهما للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد
من جنس مفهومات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الطرفين ثابتة حتى حاول بيت من اقسامه
انواع التضاد   فالحق ان يقال في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما على قول المشائين فبان التضاد انما يثبت بالذات بين طبيعتي السواد
والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد تضاد كل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه
على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار
كون احدهما سوادا والاخر بياضا متضادا بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فالقول بالتضاد
بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يرد التقابل بين الاربعة واما على قول الاقدمين فبان بين
مراتب كيفية واحدة تقابلا في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية لا من نوع واحد وان التقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة
ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات انما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن خصوصيات
لكن يبقى الكلام في ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام لا وكيف كان فما ذكرنا كاف في كبرى على الاول ولا على الثاني ولما
الاشكال على وجه الاصطلاح وهو امر بين في العقليات والعلوم الحقيقية   لما تبين انضمام كل واحد من الوجود
باضافة وسلب اذ ما من وجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية والمعلولية او غيرهما او سلب عن اشياء ولا اقل ما هو نقيضه مثلا
التضايف لا يخرج عن جنس شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدأ للاشياء وان خلا عن احاد جنس ما نشركا الانواع والنوع المجانس

وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يجتمع منسوبا واحدا من كل واحد من جهة شيا لا يجوز والا يجوز شي من الاشياء واما العدميان الاخران من التقابل
اعني العدم والملكة والتضاد فكانه يخلو عنهما الموجود عن صاحبها كالمجرد والحرارة والعري والبصر فكانه يخلو عن مطلق تقابلهما اشياء فان التقابل
لا يقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح منهما هذان القسمان من التقابل
لا عاما ولا خاصا — في التقابل بين الواحد والكثير كغيره التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الرياضية التي خاض فيها بعض
اهل النظر واصحاب الفكر وانما خوضهم فيها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما
وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبر في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويوجد
اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد [illegible] ومثل [illegible] المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة [illegible]
ثم الكثرة [illegible] ولا يمكن [illegible] احد المتضادين شي من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف والا لكان [illegible] كل منهما يعقل [illegible]
بالقياس الى الاخر وليس كذلك اما من جانب الوحدة فبين ان معقوليتها كوجودها انما يمكن ان ينفك ويجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها
واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة ما الفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة
كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم اذا نوزد التقابل
بينهما من جهة ما بعضها لا من جهة عليتها وانبساطها وايضا كون الشي يجب وجوده [illegible] لا يوجب كون ذلك الشي ايضا كذلك [illegible]
الكثرة [illegible] الاضافة كما لكان الوحدة ايضا من مقولة الاضافة كما هو شان متضايفين في الانعكاس [illegible] كونهما مما تعقلان [illegible]
وجودا وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا بالذات بل لا كونهما مما عرض لها تقابل التضايف
من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة [illegible] وهذا الكلام [illegible] لانا نعلم تقابلا بين الواحد والكثير الذين كل منهما [illegible]
الاخر ويبطل عند وجوده وجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لانها منعدمة بوجود احدى من نوعها
والمتقوم بها معا يلية النوع الاخر من الوحدة غيرها يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرة فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت
قبل القسمة عارضة للمتصل الواحد وهي ليست مقابلة للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة
للاثنينية ولا شبهة في عروض التقابل التضايف بين الوحدة العادية والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة السابقة والاثنينية العادية [illegible]
من اي قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فيثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو تقابل التضايف قلت هذا المفهوم
من الطبايع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها الا ضمن شي من افرادها ولا منافاة في تحقق التقابل بين الواحد والكثير باي نحو [illegible]
فالمحقق اولا افرادها من المعتبر لم يحقق هذا المفهوم في نفس حين يصدق عليه انه حي من حيث انه معنوم الاضافة على الوجه الذي [illegible]
ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات احتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص موضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان
الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيا واحدا هو المجموع من حيث المجموع او على شي غيرهم [illegible] عند زوالها
تجدد الانفصال الى الوحدة وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما بعينه موضوع الاخر وعلى ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها
وهذا بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد والثاني
ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون واحدا نوعيا او جنسيا او عرضيا او بعيدا كالزوجية والفردية
للانسان والذكورية والانوثة للحيوان والحركة والسكون للجسم او بعيدا ام من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشي كيف ولو كان ذلك
لم يلزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقايض لها العدم [illegible] هو اخذ ذو الحال الثالث انما ذكره على تقدير تمام [illegible]
في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد بالحلول والموضوع او بالمناسبة [illegible] منها مع جماعة الرابع ان ما
الموضوع باي وجه كان ليس من شرط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما مر ونبه الشيخ الرئيس في الحيوان بان التعاقب في [illegible] واما
المتضايفان فليس يجب منهما التعاقب على موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو محل الامر بل من لا عالة امكان ان يصير علة لا [illegible]

هناك موضوع مثل لو ان كانت العلية والمعلولية من التضايف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل لا [illegible]
ان التقابل بينهما بالذات فبيانه اذا نظرنا الى مجرد مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للاخر وجدنا انه يمتنع اجتماعهما
في ذات واحدة في زمان من جهة واحدة واما ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس شي من الاقسام الثلاثة الباقية للتقابل
واما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئتين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكون كذلك واما القسمان
الاخران فلكون احد المتقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مما يتقوم
بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشي علة وعدمه وما يقال من ان الضد لا يتقوم بالضد مجرد دعوى بلا دليل مع ان
الوا[illegible] والاثنين ان الابلق ضد لكل واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما — كلام هذا القائل لا يخلو
عن [illegible] واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد ينفي كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب
على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون مخصصا من غير مخصص اما
[illegible] شايع من ان الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لان دليلهم ان المتضادين لا يمكن حصول ماهية حقيقية
مركبة [illegible] منهما ولا من الضدين والابلق ليس له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان الحاصل لما ذكره ان [illegible]
[illegible] منهم من التقابل بل بان تقابل الواحد والكثير يجب عليهم ان يجعلوا له قسما خامسا الا ان المشهور ما ذكرناه من الاقسام الاربعة
[illegible] اصحابها وادنه منها المرحلة السادسة في العلة والمعلول وفيه فصول — في تعريف العلة وتقسيمها فنقول للعلة
مفهومان احدهما هو الشي الذي يحصل من وجوده وجود شي اخر ومن عدمه عدم شي اخر وثانيهما هو ما يتوقف
عليه وجود الشي ويمتنع بعدمه وقد لا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها
على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة ينقسم الى صورة ومادة وفاعل وغاية والقائل بان اطلاق اسم العلة على هذا
بالاشتراك لخط الانتهاوية كان العلة ينقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها اعم الكل بالمعنى الثاني وبما يقولون ان العلة
اما ان يكون جزءا للشي او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشي بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشي بالقوة
وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشي وهي الغاية او يكون منه الشي المباين من حيث هو مباين [illegible]
ما منه الشي والمقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبارها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيولى
فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد وبكثر العلل الاربعة [illegible] يعضل فيكون جنسا والصورة ايضا
تختلف بحسب نوعها المادة والتركيب منها والامتداد جاعها باعتبار الاول الى العلة المادية وكانت مع شريك غير مغايرة [illegible] مادة
هذه العلة فقط [illegible] كما استتم بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة ان الصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة
[illegible] عليه اعلم من هنا ايضا ظهر فساد ظن من خصص الفاعل بالمفارق والقابل ايضا اذا كان مبدا ليس الا مبدا للصورة
لنقدمها عليه بل بالعرض لنقوم مركبا بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يكون مبدا
الشي لكن يكون مبدا للمبدا المركب او لوجود النوع بعد ما تقوم بالصورة واتضح مما ذكرنا وان لكل واحد من المادة والصورة مما يكون علة
وعلية للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة من [illegible] لم تكن معنى للمادة فما العقل والمادة للمركب فتكون الصورة
علة لعلة المركب بهذا الاعتبار لكن من حيث هي جزء من ماهية فكانت من حيث المركب علة صورية له وواسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب
حسيا متغيرا وكانت الصورة [illegible] مكونة المادة موضوعا معها لذلك النوع الذي هو علة صورية للمركب الصوري وكانت المادة
علة لعلة المركب من هذه الجهة على ايضا من حيث كونها جزءا للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما فالجزء المادية وبالجزء المادية الصورية علة [illegible]
وبيان الجزء من حيث هما جزء وان لم يكن احدهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كان احدهما علة لعلة المركب فليس يجب
ان يجعل المركب هذا النحو المادة في نفسها التي هي علة للمركب ليست علة للاخر وكذا الصورة في نفسها التي هي علة للمركب ليست سببا

ادويكون منه الشي وهو الفاعل وقد يخص

صورية بالعرض اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات واربما اكثرها منها ان كلا من الفاعل والغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة
سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا
قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل
علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما تبين من قبل ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد مع بعض اخر كما يجيء ان فاعل الكل هو غاية
الكل وجودا وعقلا وقد يتفق ان يكون ماهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة كما في الاب مبدأ لتكون
الصورة الانسانية من النطفة وهو صورة الادمي لا شيء اخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك
اليها النطفة لكنها من حيث تتقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث
ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا نسبت تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين واذا نسبت الى الحركة
كانت علة [illegible] فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب
الشفا

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجود المعلول عند وجود علته التامة اما الاول فلانه لما كان [illegible]
ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة الى العلة فلا بد في رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج
الى المرجح ولا بد ان يكون ذلك المرجح حاصلا مع حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح [illegible] المرجح للوجود لما امتنع ان يكون معدوما
وجب ان يكون موجودا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فلما تحصل ان الواجب لوجوده اذا كان
مرجحا لوجود غيره تاما ان يكون لذاته المحضة مرجحا لوجود ما [illegible] فلا يتقدم على وجود الممكنات [illegible] لانه كما عرفت [illegible]
لذاته على ما توهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يعتبر معه من الصفات الذاتية ولم
يحصل الشيء فليس معه تمام [illegible] الممكنات بحيث لم يبق [illegible] تاثيره على غيره وذلك لان ما يكون المؤثر [illegible] مصدرا للاثر
اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى شيئا اخر مرجحا له لا يحصل المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا ان المؤثر [illegible]
محتاج الى شيء اخر [illegible] ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح [illegible] فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي [illegible]
وجب الاثر بدوام بدوامه واما [illegible] للذات المحضة ولا الشيء من لوازمه دائم كان الامر [illegible] فالكلام فيه كالكلام
في المعلول الاول ولا يتسلسل بل لا بد ان ينتهي الى الواجب لوجوده فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك
الحادث [illegible] او واجبا او ارادة [illegible] واي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل [illegible] فان يختار باختيار [illegible] احداث شيء معين
في زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكن ان يختار الايجاد في غير ذلك [illegible] لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب
لا مختار [illegible] تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وابدا [illegible] ذلك الفعل يبطل الاختيار [illegible] فذلك
الاختيار لا يكون [illegible] وان يكون وجوبه بعلة اخرى [illegible]
لان الذات لو كفت في وجوبه [illegible] عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى [illegible] لان ما
ذلك يستند الى اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما هو ذاته يلزم الدور وان كان ممكنا ان يختار بتعلق العالم في غير
ذلك الوقت الذي [illegible] فيلزم ترجيح احد الاختيارين على الاخر بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا
اخر تسلسلت الاختيارات [illegible] الى ذاته [illegible] الكلام في صدور [illegible] او شيئا اخر فعند
ذلك افترقت الناس فرقا [illegible] فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه
ذلك كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر بلا مرجح ومنهم
من قال شان الارادة تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا لانه [illegible] او اولوية او داع [illegible] بل لان [illegible] الارادة انه يرجح

المتساويين من دون الحاجة الى مرجح [illegible] لان كونها مخصصة صفة من الصفات النفسية لها او من لوازم الماهية وهي غير معللة
فان كون الانسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث مثلثا بالعلة ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم
ان اي المعلولات يقع واتيها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان
ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان [illegible] لان ارادة المحال
محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري الايجاد بوقت معين
لاجل كونه بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه
في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل الامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما
تناقض ممتنع اقول هذا القول مما له وجه صحيح لو [illegible] قائله به كما سيظهر لك [illegible] ومنهم
اثبت على واجب الوجود لذاته متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا اخر
ويفعل ثم يريد ولنشرع في هدم مباني هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه يجوز ترجيح احد الاختيارين
لا لمرجح فقد فسد لوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسد هذا الطريق [illegible] الجائز لا لاستغنى عن المؤثر
فلو بطلنا هذه القاعدة لم يمكنا اثبات واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب
مع انه معلوم بالبديهة ومن انكر معاندة لسانا واقر به ضميرا وما اورد من الصور فالمرجح متحقق هناك [illegible] استحال
حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم به [illegible] احدهما عن الاخر
وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا [illegible]
الارادة [illegible] من خاصيتها [illegible] لان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يخصص احدهما الا بمرجح اذ
لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي [illegible] فهو [illegible] الى الجانب الاخر الذي هو مساو له [illegible] كانت
تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما لم [illegible] الارادة
لشيء ثم تعلقت [illegible] اي شيء اتفق ولا شيء [illegible] من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى الشيء ولا اضافة
الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصيص [illegible] الامكان بل اذا وقع تصور [illegible] المرجح لاحد الجانبين يحصل الارادة مخصصة
باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة واما الذي ذكره ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول لم علم وقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا للوقوع في
ذلك الوقت المعين والشك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت [illegible] فلو كان [illegible]
لزم الدور وايضا [illegible] بطلان [illegible] تابعة للموجودات [illegible] ان علمه سبب لحصول الممكنات متقدم عليها لا انه
تابع لحصولها واما الذي ذكره رابعا من رعاية مصالح العباد [illegible] على وقوع الفعل في وقت معين [illegible]
[illegible] تلك المصلحة [illegible] في ذلك الوقت دون سائر الاوقات [illegible] نقل الكلام [illegible] دون غيره
من الاوقات [illegible] ذلك الوقت [illegible] فيكون الوقت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وكذا لان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كما ان جميع الغير المتناهي في غير متناهية الواسطة لا تتاتى جملة احدث كان مقدم
لوجود المع الاجزا التي كانت مع لولا اذ كل واحد منها مع الجملة متقدم الوجود عليه ومتحقق الوجود بالمعلول مع ان الان تلك
الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له كما زدت في تحرير الاخذ كما ان الحكم الى غير النهاية باقيا طيب يجوز ان يكون جملة علل
موجودة وليس منها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير متناهي كل سلسلة بلا طرف وهذا ما اشتهت عبارته وهذا اسلم
في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كانت من قبيل العلل والمعلولات
او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية نتقص من طرفها المتناهي شيئا ولتكن
او متناهية فحصل جملتان احدهما [illegible] من المفروض جميع اجزا والاخرى [illegible] ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه
جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض [illegible] تناهيهما
ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما النقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد
متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وهو
باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا طبق بينها وبين الناقص منها بواحد وان يكون الحركات الفلكية
متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذا اليوم [illegible] فانها تنقص
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بالزيادة والنقصان وان الناقص [illegible] الانقطاع [illegible] المتكلمين [illegible] الوجود سواء كانت مجتمعة كسلسلة
العلل والمعلولات [illegible] الحركات الفلكية [illegible] الاعداد [illegible]
[illegible]
[illegible]
سلسلة العلل والمعلولات [illegible] الحركات الفلكية [illegible]
[illegible] الدليل [illegible]
[illegible] التطبيق [illegible]
[illegible] الاعتبار [illegible]
السلسلة موجودة في نفس الامر [illegible]
[illegible] التطبيق [illegible]
[illegible] الحركات الفلكية [illegible]
العلماء اهل الكلام [illegible]
[illegible] حكم العقل [illegible] الاعداد [illegible] الموجودات المتعاقبة والمجتمعة

او جزو المتناهي لان العقل [illegible] على التفصيل لم يتم الدليل في الوجود
[illegible]
[illegible] التطبيق [illegible] في الذهن [illegible]
بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
قال الفاضل الشارح [illegible] الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الكل متناهيا [illegible] هذا التطبيق [illegible]
التطبيق [illegible] هذا الدليل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] برهان التطبيق [illegible]
[illegible]
[illegible]
موجود ممكن [illegible]

... الحركة الذي هو العلة التامة يمكن [illegible] الى علة اخرى [illegible] علة المجموع الذي مثل ما [illegible] من المعلول الاخير وهكذا فان كل مجموع [illegible]

فان قيل ما [illegible] المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة الاخر [illegible] الى علة وهكذا كل مجموع [illegible] فلا يوجد السلسلة [illegible]

العلل ولا شك انه يكفى [illegible] السلسلة بل لا بد من المعلول [illegible] الاستقلال لان [illegible] عدم الافتقار [illegible] الى

[illegible] ان علة كل مجموع [illegible] الاخير [illegible] ان يكون سلسلة

واحدة او [illegible] المعلول الاخر [illegible] مركب [illegible] عليها المجموع

الذي هو المجموع [illegible] الاجزاء [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible]

منها العدم [illegible] بعض الاجزاء [illegible] ان يكون علة [illegible] بل الجزء الذي

هو ما قبل المعلول الاخير [illegible] لان [illegible] من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى

اعلم ان هذه المسالك [illegible]

في ابطال التسلسل واثبات الواجب [illegible] الوجود في كل موجود [illegible]

شيء [illegible] ان المركب [illegible] الاثنان [illegible] موجود [illegible] الثالث [illegible] هذا

[illegible] الدليل [illegible] لو كان لها وجود [illegible]

[illegible]

من السلسلة

[illegible]

والتفصيل اعتباران عقليان بحسب اختلاف الملاحظة لا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره لبيان التفاوت الذي وقع بينهم
من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول ان كان الموضوع والمحمول في الكل [illegible] اخذ مجملا او مفصلا
مضعف بان الذي يهيم على التعاقب الزمان ولا يجتمع [illegible] في الزمان [illegible] اما في هذا المقام واما الذي اورده بعض
من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين [illegible] اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبار
مع تلك الجملة تارة اخرى لا يستلزم ذلك تكرار اجزاء المصير اذ المراد بالجميع مجموع [illegible] بدون اعتبار الوصف
الاثنين فان ادعاء ان الاثنين موجود سابق لكل منهما لا يلزم على كون العشرة والاثنين موجودة كان الواحد موجودا وان لم يكن
وصف الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العلة موجبة [illegible] الحكماء هو عين الاحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له
غير وجود الاحاد [illegible] العلة موجودة بمعنى ان في الوجود [illegible] كثيرة ولا [illegible] الاحاد بالاحاد بل هو عينها واما ان العلة بالاسر والكثرة
كانه شيء [illegible] حكم الاحاد [illegible] الحقيقية [illegible] الثامن سلسلة العلل والمعلولات [illegible] الى علة محضة لا يكون معلولة
لشيء لزم عدم التكافؤ في المتضائفين لكن التالي باطل فكذا المقدم اذ لو كان المتضائفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة
لكن المقدم حق فكذا التالي [illegible] المعلول [illegible]
وجد الاخر [illegible] ان المعلول الاخير [illegible] معلولية محضة وكل ما [illegible] على علية ومعلولية [illegible] السلسلة الى [illegible]
على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية [illegible] المعلول الاخير [illegible] العلل الذي [illegible] العلة المحضة قلنا
لكن المراد [illegible] ان يكون بازاء كل معلولية علية [illegible] ثبوت العلة المحضة والعلم [illegible] من هذا البرهان [illegible] احدهما
لو [illegible] سلسلة العلل والمعلولات [illegible] لزم زيادة عدد [illegible] العلية [illegible] العلية والمعلولية [illegible] ان كل
علة في السلسلة هي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول منها بعلة كالمعلول الاخير [illegible]
السلسلة واحد من المعلولات [illegible] فان زادت احداهما على الاخرى [illegible] العلية والمعلولية [illegible] التكافؤ
والمعلولية [illegible] بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية [illegible] من جانب التناهي [illegible]
وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة [illegible] بما سبق [illegible]
من السلسلة المفروضة [illegible] الاحاد التي [illegible] العلية والمعلولية [illegible] والاخرى [illegible]
بعضها زيادة وصف العلية [illegible] العلة [illegible] كل علة لا [illegible]
الاخير [illegible] زيادة [illegible] العلل بواحدة [illegible] العلة [illegible] زيادة [illegible] العلية [illegible]
لا يكون معلولا [illegible] انقطاع التسلسل السادس برهان [illegible] ومن جانب العلل والمعلولات [illegible] ذوات [illegible]
نفرض ان ما بين المعلول الاخير [illegible] وكل من الامور الغير [illegible] في السلسلة [illegible] محصورا بين حاصرين وهذا [illegible]
[illegible] السلسلة [illegible] بحكم الحدس [illegible] من الاجزاء [illegible]
على [illegible] المسافة [illegible] من [illegible] ما بين [illegible]
[illegible] السلسلة [illegible] المسافة [illegible]
انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما [illegible] كما في السلسلة [illegible]
[illegible] الاستلزام بان [illegible] من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لان [illegible]
للدعوى بل ما هو ابعد منه [illegible] الاعداد [illegible] الاعداد التي [illegible] متناهية الاحاد [illegible]
[illegible] لا [illegible] الاستدلال [illegible]
وهو [illegible] السابع لو وجدت سلسلة [illegible] غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها [illegible] على الوف وعدة الالوف

الموجودة

الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون اكثر مثل عدة الالوف الف ضعفا اذ يلزم عدم
كل الفصل من الاحاد واحدا حتى يكون عدة ما بين الفصلين واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد يشتمل على جملتين احدهما يقابله عدة الالوف
والاخرى بعده او لا يزيد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين
يلزم تناهي السلسلة هف واذا كانت السلسلة الغير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيجعل مبدءا في الزيادة اما لزوم
التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي
هو مبدء الجملة الثانية اعني التي لا يزيد على عدة الالوف على ما هو المفروض اذ اتناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الاحاد المؤلفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناهية بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة
التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في جانب المتناهي ويكون متناهيا ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدء عدة السلسلة الالوف
وهي اضعاف عدة الالوف [illegible] فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة
عدة واحادها على ما مر واعترض عليها وعلى بعض ما سبق وما سيأتي في المفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل بان
التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا تم استحالة بين العددين
كان الواحد لا متناهي وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت
غير متناهية كان بعضها الذي في جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مأتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع
اوليهما الثانية كما نبه الثامن برهان الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض
انتفاء واحد من احادها استوجب انتفاء ما بعد ذلك الواحد من احاد السلسلة فان كل سلسلة موجودة بالفعل فلا يستوعبها
المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها
الى اخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها
علة لتلك السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل
الترتيب جملة احاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون منها علة واحدة للجميع لولاها لانتفت لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض
فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من احاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل
لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر وراءه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية باسرها يصدق
عليها انها لا يدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بداهة العقل يحكم بانه من اين يوجد في تلك
السلسلة شيء يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون
منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة
وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا بالضرورة
كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما المبدا وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين
فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية و
الفردية في كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون متناهيا والمنع فيه ظاهر اعلم ان البراهين ناهضة على
امتناع السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد
على فرض اللاتناهي ليس يوجد طرف متعين في نظر العقل الا لا محالة يكون موجودة او لا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة
باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرنا جار في جميع البراهين
الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان منشأ الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرطي الترتيب و

والاجتماع في الوجود بالفعل فجهة اللانهاية فحيا الغرفي كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة الشي موجودة معه في
ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي اعتبار العقل فمع صورة التصاعد يكون العلل المترتبة الغير المتناهية
فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول فيها فيكون الترتيب فيها لاجتماع جميعا حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول
لا يتبع له وجود الخاص الناقص المعلول في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكامل العالي وهذا خلاف ما هي عليه العلة فانه مع
واجب في مرتبة هويته المتقدمة ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتيب والاجتماع في مرتبة من المراتب العقلية انما يتحقق في السلسلة
المفروضة من جهة هي جهة التصاعد والترافي لا في جهة خلافها وهي جهة التنازل السلسلة وتناولها فالبراهين ناهضة على
اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده الشيخ السيد دام ظله في الكلام على تناهي
العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها مبدأ اول وان مبدء الجميع واحد
وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء هما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل لها غير
الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية
لانها اقدم من هاتين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية فالبيان الدال على تناهي
سلسلة الفواعل يصلح ان يحصل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعماله في العلل الفاعلية ولنعد الى بيان تناهي
العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ومقدمة بالزمان وهو المخصوص باسم العنصر الجزئي الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء
لو حصل بكليته في شيء اخر فلا يبقى لذلك الاخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يبقى انه كان
عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء متقوما بشيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يبقى للمتقوم انه كان عن ذلك المتقوم وايضا ولم
يحصل شيء منه في شيء اخر فانه لا يبقى لذلك الاخر انه كان من الاول فلا يبقى انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء من
السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يبقى للمتاخر انه
كان عن المتقدم فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء اخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يبقى لذلك الاخر
انه كان من الاول مثل ما يبقى انه كان من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد
جزؤه هو المادة فيه وكما يبقى كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما
يظهر من هذا ان الشيء انما يبقى له كان عن شيء اخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه ومتاخرا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما
التقوم ببعضه والاخر ان لا يجتمع مع بعض اخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد بها الجزء القابل للصورة
وقد يراد بها الذي من شانه ان يصير جزءا قابلا لشيء اخر كالماء اذا صار فيه هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا
للصورة الهوائية فنقول انما تتناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل اخر لا الى نهاية لكان اجزاء الماهية
الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية اذا امكن ان يقبل صورة
المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل صورة الهوائية فاذا صح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك فليس
احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما يتقدم على
الاخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص من المائية يتقدم الشخصية على شخص اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان
يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى لا نهاية اي يكون كل شخص فهو انما يوجد لدى من شخص اخر قبله لان هذه
الاشخاص كاشخاص الحركة الفلكية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية
فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة يكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور نهاية لم يكن للعلل نهاية
وثانيهما ان الصورة اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزاء غير متناهية اعلم ان المادة
التامة

صورة مقومة
اي الذي

اي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا حدث فيه صفة تحدد وفيها اما ان يكون موجبا لزوال
شيء كان ثابتا من قبل اولا فان لم يوجب لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها
محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك
الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المقومة كان
حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك هف فثبت ان كل صفة تحدث في محل ولا يكون مزيلة وصفة فهي من باب الاعراض
لا الصور وقد علم ان الصفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك الوصف
فهي كمال اول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متوجهة الى تحصيل كمالاتها من الاعراض اللهم الا المانع او عدم شرط اما
الاول فكالامراض المقابلة المزمنة واما الثاني فكعدم نشو البذر وبعد فقدان ضوء الشمس ثم اذا حدث تلك الكمالات فمن
المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف نقصانها لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء
وهربا عنه فثبت بالبرهان انه كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بطبيعته متحرك
اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان
ينتقل الى الصبوية اورد في الشفاء هاهنا اشكال وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض
المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها
سببا لزوال امر اخر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الناقصة لكونه صفة وجودية
والوجود خير من العدم وانما شرية لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة الا الكيفية الشرية فانها كمال اخر
وان الصورة الحيوانية كالصفة من الصفات المذمومة كالظلم والجور وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة
العاقلة عليها وهي لمغلبة فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية وهي كمال للعقل الهيولاني [illegible] النفسانية
التخيلية والذي لا كمال فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة
في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون
كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح بالجملة فمن حكم بصحة الانعكاس في هذا
القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس لا الى مرة اخرى لان الشيء [illegible] لا ينقلب ولا يتبدل لخروجها
بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب ولقائل
ان يقول هذا الحصر باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم ممتنع انعكاسه وههنا يجوز
الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون
الطارئ مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد غير مستعد
لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل فيه ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة لكيفيات الصرفة
القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم صح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان
قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان
الحيوانية لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل تكون الحيوان بمجموع القسمين المذكورين
فلا يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدانيته او بمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة
الغير هو مثل الهيولي للصورة الجسمانية والذي يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لذلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب
مع الاستحالة او لا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات

كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الا اجتماع كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول هيئة العدد من اجتماع الوحدات ثم
قد يكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا يكون محصورة كالعسكر   اقول من امعن في النظر يعلم ان كل
مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما له طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء اخر الا بعد زوال
طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورتها بالكاسر حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء
لا يتحرك بالطبع الى ما يباينه ويخالفه الا ما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الى ما يكمله ويقويه فان النارية
[…] الصورة الحيوانية لان النارية يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت تحرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها
ولا كلها الى الحيوانية بل المادة الحاملة لها بايدي القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي
الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى […] نحو الاكمل
فكلامنا في المحرك الفاعل وايضا وجود العرض تابع لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا
لانها مبدأ له لانها كما عرفت في الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة
العناصر صورة من جنسها لا من نوعها يحركها الى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا يتخطى الى مرتبة من الكمال
الا و يتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فمن هاهنا يظهر ان الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان للاشياء من جهة الجانب الملكوتي
طبايعها […] يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية ان شاء الله   في ان البسيط هل يجوز ان يكون
قابلا وفاعلا المشهور من الحكماء امتناع […] في شيء واحد من حيث هو واحد واحتج […] بوحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة
بصورتها ويقبلها بمادتها وهكذا […] المتأخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء
لا يتأثر عن نفسه وكذا اذا كان القبول بصفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد
تمام مرتبة الذات الموصوف فيجوز كون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيط فوقع الجميع […]
معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها واحد كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان البسيط عنه وفيه شيء واحد وهذا
لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون له طبيعة لوازم لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر
البسيط لظهور كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم الماهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة
واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية واما الحاجة فيها الى المادة لاجل
حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في تقبلها صورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها حارة بان تتخلل المادة
بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل الفاعل ايضا بينهما لانها لو فرض وجودها من غير قابل وفاعل لكانت حارة ايضا والذي يجمع
التمسك في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان احدهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي
بانا بينا بان المؤثرية والمتأثرية ليسا صفتين وجوديتين حتى يفتقر الى علتين ولئن سلمنا فلا نسلم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول كلا
البحثين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتها
هو ان التأثير لو كان موجودا لاحتاج الى تأثير اخر ويتسلسل مدفوع بما بيناه في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجراهما واما الثاني
فلما ثبت في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر ايضا
[…] الجهة بان الفاعلية للذات والقابلية باعتبار […] عما يوجبه المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء
الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة […] لا يجوز الا باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل […]
الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا لان المفهوم […] المعنى ينتهي […] ما صح
كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر فليس من جوهر الحكم في البسيط حتى يصح […] نقضا انما مادة النقض غير متحققة فان

فان الكل

فان الذي يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب وسائر الممكنات بان قيل […] وفصل فيها لكن ليس كون العلم موجودا قابلية
الوجود […] ولا مقبولية ولا تأثر فيها كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها له
في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى ماهية ووجود ويحكم بان الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ الماهية او لا مجردة عن الوجود
مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فهذا التعرية عن الوجود كيف يكون فاعلا للشيء وظهر ان القابلية […] باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية
واذا كانت خارجية كانت الكثرة الخارجية بين القابل والمقبول لكن القبول […] يكون بمعنى الانفعال التأثري جاز ان يكون بين الفصل […]
النفس […] الجزء النفسي […] ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية […] الاعتبارين الكثيرين للذات
الموصوفة بهما فالنفس […] العلاج وصورة العالجية […] القوة الاستعداد […] القابل
المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزم وجوبه والقابل لا يستلزم […]
ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان نسبته الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم يستلزم
تنافي الملزومين اقول هذا ايضا يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها تغاير المقتضيات للوجود
والفعلية هذا في التركيب الذهني واما الاتصاف لاشياء بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام […]
على ما حققنا لا يرد نقضا للحجة بلوازم الماهيات كما زعم بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين حيث جوزوا كون البسيط
قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها والفاعل والقابل واحد اما انها علل فلان تلك اللوازم
الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللوازم فلان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لتقرره ماهية لم يصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم
عند فرض زوال علتها فلم يكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا في غيرها لان الامكان حاصل في ماهية الممكن والفردية
الزوجية حاصلة من ماهية الاربعة لا في غيرها والتساوي للزوايا القائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها لا في غيرها […]
بعض اجزائها وبعض قابليتها بعض اجزائها لم يتم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان كل مركب بسيطا ولكل واحد من البسائط […] من اللوازم […]
شيء لو ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يكون يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزوم واحد
اجزاء ذلك المجتمع الا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان المثلث وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين
ولا الاضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا معا وهو المطلوب […]
[…] صفات […] كالواجبية والوحدة وما يجري مجراها عند الكل الا ان ما لا يجوز كونه زائدا عليه هي الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة
والارادة […] كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فان ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات
[…] وايضا عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات
[…] لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما
الامام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل باي معنى كان واحدا ولم يعرفوا […] الامرين في القبليتين فوقعوا في مغلطة […] الذات المقدسة
[…] عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان […] الصفات الحقيقية
الكمالية واثباتها توحيد ليس سبيله هذا السبيل حتى لو اجري في اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى الجناب الالهي عن ذلك
[…] على البرهان المذكور المبني على تعدد جهتي الامكان والوجوب لان معنى قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو
لا ينافي الوجوب […] بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو معنى الخاص ولو فرضنا
الامكان العام فليس تحقق منافيا […] الوجوب […] لا يحتمل الا الامكان الخاص فينافي تعيين الوجوب
الذي لا يحتمله […] لكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلية الموجبة له ما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ
كل من جرح الفطرة السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه   فان التصور […]

[…] للقبول […] هنا […]
[…] الصفات […] ذاتها […]

لحدوث الاشيا اما اجمالا فقد علمت من مباحث القوى ان تجدد الطبايع وغير ذلك بالقوة القريبة من الفعل انما المؤثر في وجود الاجسام طبيعيا
بحيث لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكلما لا يفتقر الى المادة في قوامه فهو لا محالة غير مادية فثبت ان مبادي الكاينات امور
بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان تحدث من تصوراتها القوية الجازمة امورا في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فقد ثبت
حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد بعد الذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل
ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصوره لكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور
واقتضائه لذلك الترجيح ان توقف على الترجيح توقف تاثير ذلك التصور في ذلك الاثر الجسماني على اثر اخرى جسماني ولزم التسلسل المحال
فاذا ثبت تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الالات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجي في مباحث الفلكيات ان مبادي
حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدا الارادة
هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا مرجوا حصل الاحمرار في الوجه وهيج الاعضا واذا تصورنا امرا مخوفا تطير وتقع اصفرار لون الوجه
واضطراب البدن وان لم يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان ممكنا على المشي على جذع ملقى على الطريق
ثم اذا كان موضوعا فوق الجدار وتحته هاوية ولم يحس ان يمشي عليه الا بالهوينا الا انه تخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فينطبع قوتها
الحركة لذلك التصور بحسب عزيمتها من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهم الصحة
فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب عين العائنة تؤثر من غير [illegible] ويحكى من حذاق
الاطبا المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه فرد
[illegible] الخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته
الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة مع انه ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل
عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ في الشرف والقوة بحيث يبرئ المرضى ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى
عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطار وخصب تارة وزلزلة وخسف اخرى ويستعلم ان المادة العنصرية مشتركة فيه قابلة
لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد ابدانها كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى فكما يصير تصورات هذه مبادئ
لامور جزئية جاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادئ للامور العظيمة وان كان نادرا وغريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات
كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب ومما يتعلق بهذا المبحث ان الراي الكلي لا يكون
منشا لحصول الفعل الجزئي وذلك لان الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد من المندرجات تحته فلو كان
سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال للقايل ان يقول
كلما دخل ويدخل في الوجود فهو جزئي ولم يصير كلية فلا بد فلا بد ان يكون سببا لوقوع الجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن
الباري سبحانه عالم بكل وارادته كلية عند الحكما مع اتفاقهم على انه مبدا لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكما جعلوا التصورات
المبادي المفارقة عللا لكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشيا جزئية فما هو المتصور
عند الاوايل ممتنع الحصول ههنا وما هو الحاصل ههنا غير متصور فبطل قول الفلاسفة وحاصله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود
ولنوعه افراد متكثرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرض العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصيص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن
مهيتها ولازم مهيتها والعقل لا يمكنه ان يدركه الا بالجسمانية والارادة الكلية لا تنال الواحد منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن
ان يكون تخصص الواحد من الافراد المفروضة بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تناله لان تخصصه بالتشخص ليس
باحوال خارجة عن مهيته ليس له امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية
الازلية عام بجميع الموجودات المبدعة والكاينة لا انه تخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية

او عرضية

او عرضية فالذاتيات كالوسايط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص الفواعل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات بحسب كل خطوة
معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص تاثيرها بواسطة علل
معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها ابعد ما لم يكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت لها او لمهيتها
اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود
واحد من افراد النوع فلا يكون امكان النوع لها الا امكانا للشخص بل لا بد من حدوث امكان زايد على امكان النوع في مواد تخصيص
قال العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم
بذلك الا باستدلال والشيخ الرئيس قد فصل القول في هذه المسالة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة بذاته وطبيعته او بتخصصه وهويته فالاول
يقتضي ان العلة في العلية اولى بالمهية ولا يلزم عليه الشيء لمهيته واما الثاني ككون هذه النار معلولة لتلك النار والابن معلولا للاب
فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة لا بسببها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها فلا يمكن
ان يستند الى زيادة مادية لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول ذلك
التساوي اما ان يعتبر في حقيقتها او في وجوديهما فعلى الاول اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا جاز فاما ان يتساويا في قبول
ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في اتباع سطح النار لسطح الفلك المقعر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين
مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف المهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض
جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا بد اما ان يكون مادة المنفعل قابلة عما يقابل ذلك الاثر او يكون فيهما ما يعاوقه
فالاول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويقوى مع شدة تبريد الماء فانه قوة تعين على هذا
الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه تزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالنفس
في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبيها تاما مثل الذي يجعل الماء نارا والملح يجعل العسل ملحا فان الصورة الجوهرية
التي هذه الامور لا يكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لاثار تلك لكونها تامة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا مانع يمنع
حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبول التسخين من النار لان الطبيعة مانعة عن قبول
هذا الاثر ففيها المنفعل اضعف عن الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقا عن ذلك ولم يكن في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العايق لا يكون كالشيء
لا مع عايق اذ غير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الحال في اجرام الفلك الذائبة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى من
سخونة النار حيث يحرق اليد بما يحرق بالملاقات دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفا من كونها غليظة لتحجر بطيئة ملاقاة اليد لها ومن
الزوال السريع عن اليد وكون النار غير صرفة بل انما نحس بغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق
حارها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى مما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقة العلة والمعلول تركيبا في المهية و
اما اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان العلة مستفيدة الوجود لا وكونها اثرا بل فاعلا موجودة
وكذا لا يتقدم على الاثر الا في كونها اثرا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في المهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق
ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والاضعف لان الوجود
من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغنا والحاجة والوجوب والامكان
اقول لعله اراد بالوجود ههنا نفس المعنى العام الذي هو الكون في الوجود والثبات الذي يحمل على المهيات في الذهن ويعرض النسبة بينها [illegible]
[illegible] ولذلك الوجود في عدم قبول الاختلاف المذكور ولقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم ويناقضه فلا شبهة للعاقلين
مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في عدم قبول الاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود في كثير من مواضع كتبه بان بعض
الوجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة الوجود كالزمان والحركة واشباههما وايضا المهية قد يكون مشتركة بين الموجود الذهني والخارجي والتفاوت

بينهما في الوجودين ولا شك ان الحاجة المنفي اقوى من النقص لانه مبدء الاثار المخصوصة دون النقص قال كيف يصح قولهم بان العلة
التامة للنوع المركب يكون صورة علم انا قد بينا ان هيئة الشيء معنى غير صورته وصيده فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجدت الفصل
فقط لكان جميع ما في الداخل في هيئة ذلك الشيء او المقوم لوجوده ما سلب تلك الصورة الا ترى ان ذلك الفصل صورة الانسان مثلا ان
قائمة بلا مادة لكانت مبدأ النطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم لانها كما لها وغايتها [illegible] الا فاعيلا
بفعلها كما يفعل عند النفس القصور عن حيز التمام وكذا الفصل الناطق يلزم مفهوم الحيوانية وما يتضمن اذا عرفت هذا فنقول الاسباب
والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الاخر الوجداني الذي لم وحدة طبيعية ذاتية فاذا وجدت لوجودها علتها و
شرايطها لزم فيه وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى [illegible] ان العلة التامة للمركب
كانت معرفة الوجود هذا المركب [illegible] بالعرض كانه ما بالذات فان المركب كالامر موجود [illegible] معلولها بالعرض [illegible] الذات لم
اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية فيه احكام مشتركة بين العلل الاربع وهو امور منها احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل
بالذات هو الذي لذاته يكون مبدء للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فاعل بالذات [illegible]
وجود الضد الاخر لامتناع حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا المبرد فان فاعل بالذات ازالة الصفراء وازالة الصفراء حصلت
فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا المانع وان لم يفد [illegible] يقال هادم السقف والثالث ان يكون الشيء [illegible]
كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا الشيء بالذات فاذا اخذت مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب [illegible] والباني [illegible]

[illegible]

[illegible]

واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره يلزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب
وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتم لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما
ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور
البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا ينتهي انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل
الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واقد ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه ان كلام هذا القائل في محل
ما ذكره لانه قلع التفريع بما هو نقض ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلاثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله
لجواز ان تؤثر الشيء في كل المعلول بل لا يكون مستقلا بالتأثير بل يكون تاثيره فيه موقوفا على الغير كما في المثال المذكور الى اخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد
من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة على
وذلك واضح البطلان بيان اللازم ان العلل ان كانت كل واحدة من الاحاد بشرط البقية وكانت الاحاد في حيز واحدة ونسبة واحدة
في العلية والتأثير لزم ما ذكرنا وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد
بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة من حيث الجمعية محض اعتبار العقل واذا لم يكن موجبا من حيث
في الخارج والكلام في الجزء الصوري فايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره اما يجري مجرى ان كان اعتباريا محضا فلا
تاثير له في حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل بعيد بحال جميع الحركات بعضهم مما سيأتي حكمه وان كان امرا
موجبا فيكون حادثا ويعود الكلام في حدوثه واما النقض الاجمالي فانا اخترنا ان الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي الى
جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا موجودا حدوثه ابدا على هو بين الجزء بعينه
الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يتاتى ذلك الجزء البسيط الحادث بل امر عدمي حادث بسيط فلا يلزم منه التسلسل الممتنع
واما المعارضة فنختار من غير لزوم فيها على حادث بسيط من حيث حدوثه شرطا في اثره وهو في محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مسئلة
هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد ويكون تجدد وجوده علة لوجود الحادث
ماخوذ مما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على ما عليه بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة وعدم كل
منها شرط لوجود جزء ما فيه ومطابق لما حققنا ونحن هنا عليه كما سيجيء بيانه في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة
اثبات جوهر مجرد الذات مقتضى الحيز الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الاجسام لان حقيقتها باقية على
نعت التجدد وتشخصها من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود
اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل وما ابطلان فيه لعدم النفوس وستعلم بيانه في مباحث النفس
الشهير ان النفس بما هي نفس اي لماهذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى يكون في غنية بل هي متعلقة الذات جرم
طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احدهما بالفعل والاخرى بالقوة — وهم عظيم مرتب
وما بلغه هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء وجزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع
له اثر واحد لان لكل واحد منها اثر فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكم على المجموع لا اثر
لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء العشرة غير عشرة ان لا يكون العشرة ايضا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني
وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء الحجر لا يلزم ان يقتضي جزء المع وكذلك الاجزاء التي
من نوع واحد فانه اذا حاولت العشرة من الناس جر حجر كبير معين في زمان ما وساعدهم الا يلزم ان يقدر احد منهم على جزء
ذلك الثقيل جزء من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا اذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد ومع
تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع

هذا ما ذكره

هذا ما ذكره بعض الافاضل ثم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء في الخارج صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمامه
وجهة وجوده ووحدته وتشخصه ثم ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة و
والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا والكثرة بما هي كثرة غير موجودة بوجود اخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هي
معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اي الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الاحاد والاجزاء فعلة
كل موجود ما له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب من حيث كونه علة
لموجود وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا تقرر هذا فنقول بل المجموع له اثر واحد قلنا
المجموع له اعتباران كاعتبار انه مجموع واعتبار انه احاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان يكون
اعتبارا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع
علة للاثر ثلاثة احتمالات احدها ان يكون حيثية التاثير والعلية هي الاحاد او الاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها
اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الاحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الاجزاء ووصف الاجتماع
ليس له تحقق في الخارج الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية
فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة ههنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل
في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة وحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث الحكم فيه على عكس ما سبق كما في
المغناطيس في جذب الحديد وتاثير الترياق في دفع السم فان المؤثر في الجميع هو شيء واحد بما هو واحد لا بما هي
ذو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او سفينة
السفينة المملوءة من الحنطة في البر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الجزء الواحد لها اثر في تحريكها فنحن
فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد بالحال الثاني
لكن بين وال اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر فالتاثرات المتلاحقة من المتفرقات في التاثير يضمحل بتخلل
الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع لو ورد مضاد التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان
محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة عنها التحريك بها بان لا يتخلل بين اثرين تراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع
من غير فرق لكن قد يزول الاثر عن الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل يحتاج الى زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان
او قصيرا كما يمحو اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بالحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال الحجر الثقيل بقاء اثر التحريك وتلاحق اثر كل منهم بالاثر
صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلا عند التحريك الرجل الاخير اليه عند حصول المبلغ المذكور من الاحاد
ولو على التراخي فيرى عند التحصيل واحدا كما تحرك بقوة نفس الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص فثبت
ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة جمعية اعتبارية بل لاجل انحفاظ اثار الاحاد لئلا يزول بعضها عند
حصول بعض اخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لتنفعك في كثير من
المواضع منها مسئلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال وعند ذلك والله ولي العصمة والالهام — مهية الممكن
بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين باقيا امكانها الاصلي في خواص
الممكن صدق قضية عليه بشرايط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب العلة بمقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده
بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازم الهستية الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فهناك عدم سابق
ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود البعد انما هو من
افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق [illegible] لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة

والله

عن الذات اليس او من اشياء من الصفات الحقيقية التي يلحق الموصوف بعلة اخرى غير الذات او غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن
تحقق صفة الحدوث انما هو بعد امكانيه مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بدا لها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فحقق
غير المحوج الى الحدوث بل الى الوجود لعدم الواسطة فح فرض تحقق الحدوث فيما بعلة اخرى يكون منافيا لها ام هي بنفس هويتها خارجة عن حد
الامكان الى احد الضرورتين وانما امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو
فاسد والحوم ايضا كونه بلا اثر مرجح الوجود او العدم ثم يلحقها حدوث بعلة فهو المحذور السابق على ما جرى تحت نوع البين انه فرض
الحادث وجود الذي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع النظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له
بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن وجود
هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب لا استبعاد فان يكون اتصاف الشي ببعض الصفات ممكنا الا انه حين اتصف
يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكن ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد
العدم او وجوده بعد عدم بعد الوجود ان يكون وان لا يكون حتى يفتقر الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده
الذي كان بعد العدم وانما ظن قوم ان الشي انما يحتاج الى العلة بحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هي الحدوث واذا حدث
ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم
وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل هي اي هذه الامور الثلاثة ام رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام شي الا القسم الرابع اما
السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد لا يتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا
العلة هي الوجود لزم تقدم الشي على نفسه بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا
ما يناسب طريقة القوم   في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما امتياز بالطبع البسيط اذا كان ذاته
بحسب حقيقة البسيطة علة لشي وكانت ذاته محض علة لذلك الشي بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى شي وعلية ليكون عليتها لا بنفسها من حيث
هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدا البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر
ذاته هو بعينها كونه مبدا للغير وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شي اخر عنه كما ان لنا شيئين
نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدرية كذا
غير معنى مصدرية كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الخطابات التي ليس فيها كثير فائدة و
اياك ان تفهم من لفظ الصدور واشباهه الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدرية الحقيقية و
هي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان
الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على
المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة
بما هي علة بسيطا حقيقيا يكون معلولها ايضا بسيطا حقيقيا وبعكس النقيض كلما كان معلول فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض
فهو منقسم الحقيقة اما في هيئته او في وجوده   ومن استخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعرضين بالفضل و
الذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك
الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية وبلية في السخافة والوهن قول الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة
اخرى حصلت الاثنوة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يصير
الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القايل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدا ولا امكن له تصور معناه فضلا عن

اثباته

من اثباته فغير ذكر الشيخ بمنبانه لما طلب منه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كالف
وب مثلا كان مصدر الالف ولما ليس بالف لان ب ليس الف فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي معقول مصدر الف
لا مصدر الف لا صدر الف فعلى صدور ب كان الجسم اذا قبل الحركة والسواد وما السواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس
بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك هنا قوله والشيخ نقض على هذا في تعليقاته على الشفاء حيث قال وليس يلزمنا ان في الجسم
رائحة وليس منه رائحة هو من لنا منه رائحة ومنه ما ليس رائحة فان في الاعلى القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في الشكوك
الظاهر من جرى على معقولات العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يدعي عمره في تعليم المنطق وتعلمه
لكونه لم يزل معترضا عن الغلط ثم لما جاء الى الغلط الاشد ارتضى استعمال تلك الالفاظ في الغلط الذي يجل عنه
الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا ما يدل لدلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور الواحد الحقيقي وكونه مبدا الشي وان
مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو اصغر ان هذا الرجل يتنطق على الشادي فهو ايضا
ينطق على مثل الشيخ الذي هو مثل العلامة في ذلك معرفيا ومثلا الا وحقا وسفا هذا فنقول ان المصدرية المعنى
المذكور نفس هوية العلة البسيطة والهوية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدر الالف مثلا ولما ليس الف
كانت مصدريتها للالف من مصدريتها لما ليس الف فيكون ذاته غير ذاته هذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني
في تتميم كلام الشيخ ان مصدر الالف ليس مصدر الالف فلا اضحت مصدرية الالف فعدم الاصدرية الالف
فاذا كان لا حيثيتان جاز ان يكون مصدرا من حيثية ومصدر الالف من حيثية اخرى فالصدور من حيثيتين اما اذا لم يكن له الا
حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشي بامر هو لا اتصافه باخر يقع من حيث الاتصاف
بذلك الشي لا يتصف بجزءه فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة فيجب اما ارتفاع او اجتماع النقيضين في ذات واحدة
مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرط التناقض وحدة مشهورة ولم يشترط احد التناقض كون الموضوع
واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نم ان اتصاف الشي بامر هو بعينه لا اتصافه باخر فانه الامر ان لا يصدق عليه اتصافه باخر
ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثا فلانتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع
واحد من جهة واحدة بحريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما متناقضا ولم يقل به احد واما رابعا فلان تقابل المعاني المصدرية
والروابط من المفهومات التي شانها الحمل على الذوات اشتقاقا فالمواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشي من العلة رفع صدوره عنها
لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشي او كونه موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا للنفس الصدور او الوجود
بحمل على لكن لا ينبغي اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد علينا
حوبنا بها لجز وحققنا الصدور بحيث انه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على
البصير المهتدي والذكي المتدرب وسنعيد الى هذا المقام في قسم الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح   في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة
اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين بتبادل لا ابتداء او تعاقبيا وجز الصور لا جمالا
في الكل انما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بهما معا
او لا يكون شي من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين
امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وجودا من المعلول فاذا ادرجها العلة الفاعلية دون انضمام
الرابط او المعداة فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق وجوب التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما
شريكة العلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة فان القايل ان يعقل بجميع تلك العلة والصورة لوحدها واحدا بالعدد بل هذا المعنى المعا
والواحد بالمعنى العام لا يكون علة الواحد بالعدد لتساوي الجسم الماده فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام

المستقل وحدة عمومية واحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كلام فان الواحد بالنوع مستقل بواحد بالعدد هو
للمفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يمكن ايجابها الا بالمعد كما ستعلمه ويوجد الجزء اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلا بالتأثير كان
المعلول مستندا منهما واجب الوجود والى الجنس يستحيل لعلمه بالعين فهو مع كل واحد منهما يمتنع انتفاؤه الى الآخر يمتنع انتفاؤه اليهما مع انه
واجب الانتفاء اليهما معا وانما الواحد النوعي فلا يصح ان استناده الى المتعدد كالحرارة الى المتعدد من تناسبها بالحركة والحركة والشعاع
والحرق ما الغضب وغيرها [illegible] والدليل المذكور فيهما فيه وقد يكون الاشياء [illegible] لازم واحد اللازم معه للملزوم كيف وطبايع الاجناس
لوازم خارجية للفصول لان الجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل [illegible] كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة الماهيات [illegible]
بين الانواع والسنة وهي انواع من المعدود وكذا [illegible] من الاشياء كيف والاضافة حكم واحد [illegible]
مما قيل ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم [illegible] الكلام الى [illegible]
المشترك فان لم يكن لها الا تلك الجهة [illegible] العلة [illegible] الجهات الاشتراكية [illegible] العلة [illegible]
عدم صحة تكثر استناده الى العلل المعينة لا يرجع الى العلة لان ذات العلة بما هي مقتضية له لا تلك العلة الا انما هو من جهة المعلول
متعين العلة من جانبها **في احكام العلة الفاعلية** قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال
الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بالذات باعتبار [illegible]
التي بها يكون الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب المعالج وقد يكون بالعرض مثل الا [illegible] بما هو فاعل حقيقة كما يقال الطبيب
يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث هو طبيب اما الاول معلول بالذات [illegible] بالعرض كالطبيب المنسوب الى السقمونيا لانه
يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة للسقوط
الحائط فان معطي الصحة سبب اجل من الطبيب [illegible] الاعتدال والثقل الطبيعي للسقف كذا الحكم في حال النار ما يجاورها [illegible]
والمتكون من العناصر وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغالط الذي [illegible] في عدم كون العلة مع المعلول وجب
ولا بد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه
علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما ومادة ذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن من
الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلة [illegible] واهب الصور وكذا النار علة
للسخونة لا ان يبطل الموجودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في المادة فيستند الى النار بل الفاعل الذي يكسو العناصر صورها
ويشبه هذا على ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون النار علة لوجود نار وكلا نار جسمانية [illegible] ان يكون متقدمة بالعلية من النار الاخرى
كلي ما يجاري فكل نوع امكاني ينحصر الافراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لا يمكن لها الا ان وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل
السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومصححات او بالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة سبب الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين
واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة يكون معدا وليست علة بالذات
فالجسم لا يشتمل على الهيولى التي هي محض القوة والقاصر لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى ولا يجاوز
على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو
صحت فهي يكون لا مداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود اذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها بنفسها ووجود
المعلول من وجودها ويكون للعلة اختصاص وجود في ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس كذلك الا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق
من المعلول فتبين من ذا ان العلة المرضي لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا يكون علة
للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق فاذا العلة يجب ان يكون
حظها من الوجود اوكد من المعلول   ما اشد في البطلان واعرق في الهلاك والفساد من جملة آراء الجبرية والعقائد الردية

المهلكة

المهلكة للنفوس معتقد بها اعتقاد من توهم ان العالم مستقل في الاثر مستغن في وجوده عن فيض بارئه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء
فان هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت بما حققناه جعل المعاد وسوء ظنه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره مكبا على
غافلا عن معاده مشغولا بما سواه من الاغراض وما به من تمكين بقضائها وملذاتها اخلد الى الارض فلا يذكر ربه الا ناسيا لا يدعو الا لاهيا ولا يأتي الا
حلا او سائلا او مضطرا عند الشدائد والمخاوف والفزاء عند كرهه ومن وجد وضلاله كما يشاهد من اكثر الناس الذين قد افقوا بطبائعهم هذا الرأي
وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم محجوبون طول عمرهم بانهم جاهلون لا يعرفون حتى معرفتهم وهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة اعمى واضل
سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد الموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع مطوي في قبضة باريه محتاج الى حفظه وابقائه البرهة
دوام لا يستغني عنه طرفة عين واستمداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا فآنا بافاضة امر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك
طرفة عين لتهافت السموات وبادت الافلاك وتساقطت الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكر
في قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وفي قوله والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات
بيمينه هذا من اجدى الآراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحيية لها من موت الرغبة الى الزخارف فان من يعتقد
هذا الرأي يكون دائما متعلق القلب بربه متضرعا بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مستندا لظهره اليه في جميع متصرفاته مراعيا في كل اوقاته سائلا اياه حوائجه
مفوضا اليه سائر اموره فيكون اقرب الى ربه ومحبوه لعبده بقدر وثوقه في عقله وبعباده من المهالك   فاذن ما اسهل على الانسان ان يفنى وجود العالم
عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الولد عن الوالد وكوجود الكتابة عن الكاتب لثبات العين المستقل بقاؤه المستغني عن الكاتب بعد [illegible]
لكن كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في جو الهواء الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل
وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته كما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله ظهره بعدما لم يكن كذا النور الذي يرى
في الجو ليس هو جزء الشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس جزء منه بل فضل وفيض يفضل
ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن الباري تم يكون طبعا بلا اختيار كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها او لم يقدر ان يمنع
نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان الباري تعالى كما سيتضح في مقامه مختار في افعاله وعلمه من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم
القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهذا حكم ايجاد العالم والخبر عن الباري ان شاء افاض جوده وفضله واظهر حكمته وان شاء امسك
عن الفضل والجود كما ذكر في امساك السموات والارض   قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود هو الواجب تعالى والفيض كله من
عنده وهذه الوسائط كالاعدادات والشروط التي لا بد منها فان تصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما احتج [illegible]
ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان العدم الذي هو بالقوة اشترط من اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون
جوع علة الوجود وهو محال فلا يصح افادة الوجود الا ممن هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وهذا وان استحسنها الجمهور [illegible]
عليه بان الامكان المعتبر في القوة وان كان من شأنه الممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية [illegible]
بتحصيل الفاعل اياه وذلك الاعتبار ليس وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب انضمام الموجود في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والرتبة [illegible]
التي له بحده هو سلب ضرورة الطرفين من نفس الذات الموصوف بضرورة احدهما في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في الاعيان لا يصدق عليه انه ساكن [illegible]
في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار ملاحظة جوهريته البحتة بل الذاتي لكن متحركا [illegible] نظير هذا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة يتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع
فرد لم يظهر ما ذكر امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود والتقابل [illegible] الامكان لممكن صفة [illegible]
في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية بحيثية وجوده كما ان اللونية الحالية مثلا لا مدخل لها في
الاحساس ولو سلم ان الفاعلية لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان متخلية الهيولى في تأثير الصورة عند من [illegible]
ان يكون لها تأثير انما هي في تعيين وضع الصورة وتخصيصها حتى انها لا تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم متخلية للامكان ولو شرطا
لا تنقضت قاعدتهم في صدور الكثرة عن العقول بواسطة جهة الامكان ولا امكان عندهم فان الحاصل من وساطة الامكان ان الامكان وان كان صفة اعتبارية

الممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة
لها حقايق [illegible] الذوات المذكورة مفهوم شامل عرضي [illegible] الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب
الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل [illegible] بالجواهر العقلية وان كان [illegible] وجوده [illegible] هو الفاعل
وكان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة [illegible] لا يمكن الوسائط [illegible] وكذا في حكمة الاشراق
[illegible] النور الناقص [illegible] النور [illegible]
[illegible] القوة والمنابذ [illegible]
عند العالم بقواعد [illegible] بل يمكن [illegible] قواعد اشراقية لكن [illegible]
والهامه برهان [illegible] هذا المقصد [illegible] الفاعل الناقص يحتاج [illegible]
محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم [illegible] في الوجود مبدأ فاعلا
[illegible] يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه
[illegible] ومن هذا ان وجوده [illegible] انما هو [illegible] لوجود ما سواه مع [illegible] ولا يفيد وجود
كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع لكونه غنيا عن ما عداه فلذلك وجوده الذي [illegible]
وجوده الذي [illegible] بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا [illegible] الى شيئين ويكون باحدهما [illegible] وبالاخر
[illegible] كان [illegible] باحدهما وهو [illegible] بالاخر [illegible] لا يحتاج الفاعل الاول
[illegible] يحتاج [illegible] الى [illegible]
[illegible] اصناف الفاعل [illegible] الطبيعة وهو
الذي يصدر عنه فعل بلا علم ولا اختيار ويكون فعله ملايما لطبيعته والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم ولا اختيار ويكون فعله
على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه
وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعلها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير اياها سواء كانت
[illegible] القاهر واستخدام المستخدم العالي اياها وفي [illegible] الارادة والاختيار واستخدام النفس [illegible]
القوى [illegible] من قبيل الاول [illegible] من القوى [illegible] الجوارح والاعضاء وهذه [illegible] في العالم الصغير
[illegible] الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى [illegible]
والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح [illegible] القوى [illegible] وهذه المبادى
في العالم الصغير [illegible] في العالم الاعلى [illegible] لا يعصون الله [illegible] ويفعلون ما يؤمرون [illegible]
[illegible] وكان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله عباده على السنة رسله [illegible] ومنهم من اطاع [illegible] من القوى في
[illegible] بما [illegible] والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل [illegible]
[illegible] من ذلك الفعل ويكون [illegible] الدواعي والصوارف الى فعله [illegible] والخامس
وهو الذي يتبع فعله علمه [illegible] ويكون علمه [illegible] في الفعل [illegible] صدوره عنه من غير قصد زايد على العلم [illegible]
عن ذات الفاعل [illegible] الفاعل بالعناية [illegible] والسادس هو الذي [illegible] الذي هو عين ذاته سبب الوجود [illegible]
[illegible] اي [illegible] لا في الذات ولا في الاعتبار [illegible]
الثلثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار [illegible] اختياره حادث [illegible] بعد ما لم يكن [illegible]
فيكون [illegible] سبب [illegible] موجبة [illegible] ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره [illegible] وان كان هو نفسه فاما ان يكون [illegible]

لاختياره

لاختياره باختياره او لا وعلى الاول يعود الكلام ويجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا با
الاختيار فيكون مضطرا ومجبولا على ذلك الاختيار من غيره [illegible] الى الاسباب الخارجة عنه [illegible] الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما
هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زايد ولا قصد [illegible] واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطبيعيين والدهرية
خذلهم الله الى ان مبدا الكل فاعل بالطبع والجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى انه فاعل الاشياء
الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل
بالمعنى الاخير [illegible] وستتحقق لك [illegible] من الاصول الاتية ان شاء الله تعالى ان فاعل الكل لا يجوز ان يكون فاعلا باحد من الوجوه الثلثة
الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع [illegible] مع قطع النظر عن الاضطرار والتكثر [illegible] عن ذلك علوا كبيرا فهو
اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهم الجاهلون من ان كون
[illegible] الشرطية غير متعلقة لصدق شي من مقدميها [illegible] او كذبه [illegible] الاشاعرة [illegible] ان فاعل الكل كما
سيجي يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية
اصناف الفاعلية المذكورة وانحاءها السبعة المسطورة متحققة في النفس [illegible] بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالنسبة
الى [illegible] بالرضا وبالنسبة [illegible] القياس الى [illegible] عن ذاتها [illegible]
فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها [illegible] الطبايع من [illegible] ويستنبط النتايج من المقدمات [illegible]
ادراك [illegible] من موانع الادراك [illegible] على ان الوهم الذي هو [illegible] سائر القوى [illegible]
والاستخدام [illegible] النفس [illegible]
تلك القوى [illegible] بالقياس الى ما يحصل [illegible] والتوهم [illegible]
السقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط [illegible] الحاصل في جرم [illegible]
القياس الى [illegible] الدواعي [illegible] بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما [illegible]
النفس [illegible] كفعل الزنا وشهادة الزور [illegible] على الله [illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] بالطبع [illegible] الحرارة [illegible] والمرض [illegible] في انا نعلم من لوازم ذوات الفاعل التام [illegible]
[illegible] بان الفاعل اما ان يكون لذاته [illegible]
[illegible] او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا
الى ان ينتهي الى ما يكون هو لذاته [illegible] فاعلا وفاعلية كل فاعل تام [illegible] وحقيقته لا بامر عارض [illegible] ان كل فاعل تام فهو
[illegible] مصداق الحكم عليه بالاقتضاء والتاثير [illegible] من لوازم [illegible]
ان يقول [illegible] على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شي من الاشياء ان نعرف لازمه
[illegible] القريب [illegible] في [illegible] واحد [illegible] لازم [illegible]
لازم الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية [illegible] من [illegible] ان العلم
بالشي يستلزم العلم بلوازمه [illegible] كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم ان لكل شي لا [illegible] من ادراك شي واحد ادراك امور غير متناهية
ونحن لا نعرف من الحقايق الا صفاتها ولوازمها [illegible] دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى [illegible]
[illegible] ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك
[illegible] العلم [illegible] الصفات [illegible] بالعكس [illegible]
من [illegible] الثلث من [illegible] عن [illegible]

اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال [illegible] اشتياق الى الاشتياق الفعلي واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى غاية في الطبيعة الكلية
والغايات الطبيعية غير محدودة ومع هذا فكيف يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة واما ما يلتها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة
لانها يكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى
هذا الشوق من الممتنعة فكيف وقد جعلوا ذلك شوقها الى الصورة المقومة في هذه الاشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية
منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق هيولى ما يستكمل
بالصورة الطبيعية تحدث من الصورة التي فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام
وجه وان كان يرجع ذلك الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فلا انتهى هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام واني لاجل
محافظتي على التادب بالنسبة لمشايخي في العلوم واساتيدي في معرفة الحقائق الذين هم اشباه الابائي الروحانية واجدادي العقلانية من العقول
القادسة والنفوس العالية اجد في خجلة من نقض كشف الحقيقة فيما اعترض مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية
والمثالية ورفع شأنه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن [illegible] والتعرض عن معرفته بل كنت رأيت السكوت عما سكت عنه اولى واحق
والعجز عما عجز فيه لصعوبته وغموضه احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندي متجليا لدي حتى اقترح علي بعض اخواني في الدين واصدقائي
في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته اعاظم القدماء من الحكماء واكابر الحكماء العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع
الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما اكتموه من القول بان الطبيعي في القوة المادية غاية
اسعافا لشدة اقتراحه والحاحه في طلبه لقوة ارتياحه فاقول وبالله التأييد انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول
لا بد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاسيسا فالاول منها ما بينا من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني تعقلي
ثانوي كما زعمه المتأخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم وتأخر
وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لان حقيقة الوجود [illegible] بنفس هو صرف
[illegible] الكمال لان الوجود [illegible] في شيء من الموجودات فهو مع جميع صفات الكمالية واذا ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة
كل محبة هو وجودها الخاص الذي يوجد به [illegible] على الاستتباع وان المحض في الخارج والخالي عن العلة لكل شيء هو عين وجوده
[illegible] بالمحبة فهي انما يوجد في الواقع [illegible] العلة الا انها بل لاتحادها مع هو الموجود [illegible] والمفاض بالذات عن السبب [illegible]
بين المحبة والوجود [illegible] الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي [illegible] كل شيء هي حكاية [illegible] والخارج [illegible]
ذكرنا [illegible] الوجود [illegible] ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الاعدام
[illegible] في بعض الموجودات [illegible] الى الاعدام والقصورات [illegible] من الوجود [illegible]
[illegible] من الوجود [illegible] والتضاد [illegible] من جهة
الاسباب [illegible] على الاخر [illegible] موجود [illegible]
[illegible] والاصل الثالث [illegible]
والتخالف [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] الاعداد [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible]

ضعفا الوجود [illegible] الصور [illegible] بنسبة وجودها ثم ضعف التضاد
والمتصلات [illegible] الزمان [illegible] كالزمان والحركة [illegible] الاجتماع فان اجزاء الزمان [illegible] الاجسام في
حدود [illegible] المكان وهذا الكلام [illegible] وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستأنف القول بزيادة توضيح وتفهيم
[illegible] ان الوجود [illegible] مؤثر ومعشوق على الاطلاق [illegible]
[illegible] الاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لما
[illegible] لا اشتياق ولا طلب له اذ الشوق في المعدوم المحض والطلب [illegible] مستحيل وكذا الواجد لما لا اشتياق ولا طلب له
[illegible] النفس [illegible] في الوجود والذات [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] يشتاق اليه [illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
العالم الادنى [illegible]
[illegible]
[illegible] الاول [illegible] في شهود الوجود الحقيقي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد متحد مع العلم والارادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق
وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر [illegible] وجودها [illegible]
فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب بالذات [illegible]
المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمال ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا الى حصول ما افتقده
شوقا بان [illegible] ذلك المفقود [illegible] التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق اليه
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الامر الكمالي الشوق بالشعور ضعيف يستدعي شوقا الى الكمال لا مع زيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع ضعفه وشدة الوجود وزيادة الكمال او ضعفه في المشتاق اليه فالشوق في الهيولى وان لم يتقو بالاعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو بقوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها بالقوة ووجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لانها بذاتها ما يقوى عليها من الصور والخيرات الفعلية التي هي باعتبار غايات لوجود الهيولى وكمالات لنقصاناتها هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول ان توجيه ما بينا ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة النقص [illegible] في الجواهر المجردة وخصوصا النفسانية والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فالحقيقة هي من جملة قوتها الانفعالية التي هي حقيقة حركاتها وتوجهها الى الاستكمال الا انها التالية المحضة من ذاتها الاولى لطالبا للرجوع الى المنبع الذي نشأت منه فهي انما يكون حينئذ شوقها الى الكمال الفائق وان كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بالذات لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والفاضل مما اورده من استدلال على اثبات الشوق للهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فمم اذ هو صحيح على الاطلاق فانها المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور امرا عدميا وبحسب اعتباره اياها مطلقة وبجهة ناقصة بجهة فغاية الابهام لكنها انما يصلح للتعين والتحصل بحسب تحصلها وتعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي لها تقويم وجود الهيولى وتحصلها [illegible] باعتبار تحصلها الحيوانية لها الشوق الى غاياته الكمالات بلوغ النفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلها النفسانية النباتية يكون لها الشوق الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع والتحيز في الاحياز الطبيعية [illegible] والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله واما الشوق التسخيري فهو غير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها فنقول قد علم مما ذكرنا ان للهيولى بحسب تعددها اللااشياء شوقا الى الاشياء اما الى بعدان لها شوق الى كافة الصور في كل واحد من الانحاء لكل من الاعتبارات حتى يقال ان الشوق ليس الى ما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب نقصاناتها لها شوق الى الصورة ما لخلوها فذاتها عن صورة ما واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة الكمالية لها نوع سلوة واطمينان وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عن نوعها وتحصلها بتلك الصورة التي ابتدئ لها من الكمالات التي في مرتبة [illegible] عنها ان كل صورة حصلت للهيولى ليست ايضا عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت حاجتها الى نفسها فيبقى للهيولى شوق وشهوة الى سائر الصور كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد [illegible] الى رجل بعد رجل ما دام [illegible] القياس الى الصور من حيث شوقها الى التلبس بها والاستكمال بوجودها فكل صورة حصلت للهيولى لم تحل بعد عن نحو او ضرب وشوق ما يكون فالامكان بان ترمي الكمالات والخيرات الغير المتناهية التي لم تخرج بعد من القوة الى الفعل [illegible] وهكذا يترقى في الاستعداد ان يحصل الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات السببية يكون بحسبها الشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي [illegible] الى الكمال الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات [illegible] به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة [illegible] هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما للخلو لاجل الخلو عن الصور كلها ان اريد الخلو بحسب ذاتها المجردة ولا لاجل الخلو عن الصورة التي فقد عنها او يمكن حصولها لها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون للهيولى تحرك الى الصور وانما يأتيها الصور الطارية الى اخره ففيه ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها فيتاق [illegible] الى الصور اي صورة ما وجدت اذا وجدت عقيبها انتهى وتدوم لكن لما كان [illegible] الوجود [illegible] بجميع مادة الجميع [illegible] فبعض الصورة [illegible] لكل منها حق [illegible] في الوجود الذي لها [illegible] الا [illegible] لها ولادة [illegible] لتوجيه وجود الحق [illegible] المعاد للوجود [illegible] الا بمعاني [illegible] ترتيبه لمحة الوحدة [illegible] الواهب [illegible] للقابل [illegible] في وجود هذه الصورة [illegible] محفوظة

الوجود ثم [illegible] بقي تلك [illegible] وجود احدهما وبقاؤهما او خصوص وجود الاخرى وبقاؤها بالحادة شوق المادة [illegible] باعتبار [illegible] بين الصورتين المتضادتين [illegible] احدهما دون الاخرى وما لم يكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ان يخلو عنها او يتصل بها [illegible] الضد وحياة [illegible] وكل منهما [illegible] عند كل واحد منهما من ماهية الاخرى والعكس [illegible] الدائم وجود [illegible] المحال شوق الحيوان [illegible] عن صورة [illegible] من حيث يحصل [illegible] انما يكون الى ما يجل به الصورة الموجودة [illegible] الى الاتم وهكذا الى غاية وكمال وصورة لا اتم منها ثم اعلم ان الاشواق الحاصلة في الممكنات [illegible] الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى [illegible] شوق الهيولى العنصرية [illegible] الصورة المتعاقبة المتضادة [illegible] العنصرية [illegible] الصورة النوعية في الكمال [illegible] والخيرية [illegible] شوقها الطولي في الصورة [illegible] العلل والمعلولات [illegible] المعلولات المتعاقبة الغير المجتمعة [illegible] غاية وعدم الشوق [illegible] في مبحث الغاية [illegible] بما ذكره [illegible] من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية [illegible] ثم [illegible] الى ما هو الخير المحض والجلال الارفع والكمال الاتم [illegible] جهة الاشباه في جميع [illegible] المادة [illegible] جهة القوة والاستعداد فان الوجود [illegible] الكمال الذي يليق به لو وجد فيه شوق الى التمام والكمال [illegible] بالمقصود [illegible] الشوق [illegible] الكمال المنتظر [illegible] الشيخ [illegible] في الحكمة [illegible] العشق [illegible] الا [illegible] في جميع الموجودات [illegible] ان كل واحد من الهويات البسيطة [illegible] الصورة [illegible] الاستدلال [illegible] عن العدم المطلق [illegible] من العدم المطلق [illegible] في العلة الصورية واما الصورة فهي [illegible] بالفعل [illegible] الوجود وهذا المحل باسم الموضوع كالجسم للاسود [illegible] باسم المادة وهي المادة [illegible] الاول عرض [illegible] الثاني جوهر [illegible] او كما علمت من ان الصورة [illegible] المادة [illegible] فقد نبهناك على ان الحكماء [illegible] الفعلية والوجود [illegible] والشوق والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة [illegible] اسم الطبيعة [illegible] بالعموم والخصوص [illegible] والحاكم [illegible] الذي هو المبدأ الاول للحركات والسكنات [illegible] الطبيعة [illegible] من الجهات الثلث [illegible] بالاشتراك [illegible] الاسم [illegible] الامكان [illegible] الطبيعة [illegible] بالقياس الى [illegible] مثل [illegible] الطبيعية [illegible] الصورة [illegible] المركب [illegible] منها [illegible] كلام الشيخ [illegible] الاجسام المركبة [illegible] الذات [illegible]

[illegible]

[illegible]

تعين المحوي الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين دايرة المنطقة المستلزمة لتعين القطب في المحدد وعن الثاني ان اختلاف الحركة جهة وسرعة
لاختلاف مباديها العقلية وكونها مقتضية للافلاك وهي كما لها [illegible] احسن النظامات فيخرج عنها الجواب عن الرابع الثالث
مع ان تعين موضع ما الكوكب انما حصل بالكوكب لا [illegible] والاثار [illegible] من غير تلك الحصة [illegible] وجوده [illegible]
مصونة في [illegible] الاشكال [illegible] الفلكية [illegible]
الرابع ان لكل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي [illegible] لذلك الجسم فلا يمكن غيره والجوهر العقلي [illegible]
الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان فالحاصل ان [illegible] متى كانت نسبة [illegible] اليه امكانية [illegible]
ومقتضى [illegible] يكون [illegible] الاشياء كون [illegible] من الغافل [illegible]
بالطلب [illegible] الذي هو غاية الايجاد هو [illegible] يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية [illegible]
[illegible] الفاعلية [illegible] الاسباب [illegible] غاية [illegible] الغايات
كساير الاسباب [illegible] اليه [illegible] لفعله غاية غيره فانه [illegible] الفرض وان استند اليه فالكلام عايد
[illegible] غاية [illegible] الغاية [illegible] غاية [illegible] غاية الجميع كما
انه فاعل لها [illegible] ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج
بشي ابتهج بجميع ما يصدر [illegible] من حيث [illegible] الاشياء لا لاجل [illegible] الفاعل [illegible]
[illegible] الغاية الذي [illegible] العالم [illegible] القدسية وكل ما كانت [illegible] كان فاعلا وغاية لذلك الشي [illegible]
[illegible] كانت [illegible] الفعل [illegible] لاجل [illegible]
فاعلا وغاية [illegible]

[illegible]

مكان بعيد او ان كان ذلك الامر كالغير او نحو القصر الغفر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك الى الغير او لا حصوله ان كانا بمنزلة
واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره وصدور الفعل عنه في حد الامكان لان
الغرض هو المفتقر للفعل والغير الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع احد الامرين الى غرض يحصل بذاته فمن يشكو الى من
لا يمكن ان يكون في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من غير يعود اليه او شريك فحج بقضا السؤال الى حصول الخير لكل شيء وتحصيل الشيء عنده هو
المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لن يعنى ذاتا لطلب كل شيء لكل شيء وفراغ عن ذلك فقد بين ان كل طالب غرض ناقص بالجملة طالب الغرض
بطلب شيئا ليس له هذا التحقيق ما وجدنا في كتبهم   اعلم ان النظر في العلل الغائية هي بالحقيقة من الحكمة افضل اجزاء
الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا ينتفع الا بالكلام المشبع والتفصيل البالغ فيجب الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق
في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلل الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلل الفاعلية
وانما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لان يحصل الشبع فاولا ان يتمثل له وجود الشبع فيصير من حد القبول الى حد العين
فهو من حيث انه شبعان بحياله هو الذي ياكل ليصير شبعان في وجود فالشبعان بحياله هو العلة الفاعلية لما يحمله فاعلا تاما والشبعان وجوده هو الغاية
المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود
العيني غاية فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل لا يرجع اليه بحسب لا يستكمل فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون
في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضاء فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى
الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني والمحصل لرضاء انسان يفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان
المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا التقسيم الاخر وان قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون
غيره كما ذكرنا من طلب مكان الملال له غيره او للقاء صديق اذ لولا اوليراه طرب فرح وانتفاع يعود الى النفس ما يتعين الحركة الا بدية
ويمكن الاعتذار عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي الغاية المترتبة على الفعل اذ تسبق ان الغاية
بهذا المعنى لا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن على ان المراد من ان الغاية تجب اما نفس الانتهاء الى الحركة او غيرها
ثم اعلم انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا من السنتهم انه غاية الغايات وانه المبدأ و
الغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله
تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية
لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فان ان يجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته علة
غائية وغرضا في الايجاد فان تلك العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة منافاة
المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم
الانفكاك اعتمادا على الفهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا حجة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية
في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هو ما يفيد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او لا واما سا
الذي لو فرضنا الغاية امرا مباينا له وكان [illegible] وكان ذلك الامر مقصودا بفعل ذاتي لكان فاعلا وغاية
فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هو ما يكون غير نفس ذاته من كونه او محمدة او ثناء او ايصال
النفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي يترتب على فعله من دون التفات اليها من جانب القدس واما الغاية بمعنى كون
علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى ايجاد الخير على الوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ذهب اليه المحققون والبرهان
وتشهد به عقول الفحول واذعان الاكابر الاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف
الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان

غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ
الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالاته ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل
منها عشق وشوق اليه ارادي او كان او طبيعيا وللحكماء المتالهين حكم بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم وفي الكتاب الالهي اشارات
كاشفة كالطبيعة [illegible] من هذا الحكم [illegible] فلكل وجهة هو موليها [illegible]
الشوق نحو الوصول لديها او اليها الاشارة في الصحف الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل من الهويات المدبرة والاشياء
المصورة لما كان بطبعه طالبا لكماله الذي هو خيريته هويته المستفاد من هوية الخير الاعلى فراغ النقص الخاص به الذي هو الشر من الهيولى والاعدام
فحق ان لكل منها تولعا طبيعيا او عشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخير بذاته معشوق لما توخت الطبايع وما اقتصرت
الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة سيد هذا العشق لعوالشوق اليه عند بينونته ان كان مما يباين والتاهد عند وجوده
فان كل من الموجودات بحصر ما بالقوة وينزع اليه معقود له خير عاشق الخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية
او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يشوبه شوب شرية وعدم والقوة الخلطي بالجملة وعلة العشق هو ما
بل او سبيل الى المعشوق وكلما ازدادت الخيرية واشتد الوجود زال استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية فالمبدأ لكن الموجود
المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فذاته
له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما سيعلم المراد بها بمعنى الذات فذاته اعشق عاشق مع الذات والوجود
وساير الوجودات اما ان يكون وجود صاحبي عشقها او سيما منه في عظم المكان عشقا هي العقول الفعالة الفاعلة
لظل القوة الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بجوهر او تخيل وهي الفاعلة للامور المتاخرة السافلة بالمتقدمة العاليات
والجميع بالشريعة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها من
من القوة الى الفعل والتمثل والمساواة التمثل بها والطمانينة اليه وبعدها القوى الجوانية ثم النباتية فلكل
واحدة منها عبادة الهية تصلح لها وتليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدأها الاعلى وحكاية عن تدبيرها
للاشياء فعبادة الموجودات العلوية تسبيح بالقضاء في وضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي وخضوع و
اطاعة لما هو اشرف منها واقربها الى العالم الاعلى فهي تنتج خيرا على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها النقش و
الطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه الزامها بالمبدع وخضوعها وخشوعها فكلما هو اسرع للقبول واقوى و
احسن في الصورة فهو اجمل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالحجر والجماد فهو ادون ثم الى القوى النباتية
وما يظهر منها من الحركات ونشوها نباتها ونموها الى العلو كما في الغرس [illegible]
[illegible] فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات اغصانه وما
[illegible] نماؤه ثم الى الحيوان والعاصي ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته
[illegible] وتسليم نفسه الى الحيوان ثم الى الاعلى الانفس ومتعاص ومتكبر جاحد
للانسان وذهابه معرضا عن وحمله الاشغال الجليلة لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس
لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ الاعلى في العلم والعمل وادراكه للعلوم
بنحو من الجسمانيات فعبادته تمثل العبادات الالهية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية ولذلك فضيلة النفس بشرف الباطن
الشديدة وكمال الحلقة والمنهك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل
لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجرة ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طايع للانسان
وهو لم يطع ربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان فتشبهه بالمبدأ بحسب القوة النظرية فادراك
المعقولات وبحسب العملية في تصريف البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية و

باستعانته بالقوة المخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى اداء او غرضه في الامور العقلية وكتكليف القوة الشهوية
المباضعة من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا الافضلها اعني النوع
الانساني وكتكليف القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامر صالح وقد
يظهر الافاعيل عن جميع قوة النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى المماة وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما
فهم حتى يتجلى لك انه شعر يقرى فان بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استغنيت
قادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشيا جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها
تشبه بالمبدا الاعلى وعشق طبيعي غريزي الى طاعة العلة الاولى وعدين نظري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران
عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الالهية كالنفوس الفلكية في ان الغاية فاعليها
ما فوقها ان الطبايع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان هذه من التوابع اللازمة
لها بل الغاية في تحريكها موادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس
الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة
في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشيا المتحركة اليه لا الى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا الحضرة
قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع
الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم
له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانها والمطر بهطلانه
كيف لا وما شيء الا وعنده شوقا الى محبوب وتحننا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء ان السماء بحركة
دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لسيان في هذا الشان فلعمر الحق لقد اتصل بالسماء والارض من القلب
ما نالنا من تجلي جمال الاول ما طرب السماء بارقصها فهي بعد في ذلك الرقص وما انشاط وغشي به على الارض لقوة
الوارد فالقت مطرحة على البساط وسريان لذة التجلي عنهما ومشاهدة لطف الاول هي التي سلبت افئدتهما كما قيل في
الشعر فلذلك من عجيب اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة
على الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون
متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد اول الاوائل واخر الاواخر قلت قد مر ان
تاخر الغاية عن الفعل وجودا وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكاينات واما اذا كانت ارفع من الكون فلا يلزم بل هو
الغاية في المعلولات الابداعية يتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكاينات يتاخر عنها وجودا وان تقدم عليها
ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشيا كما سنبين علية وعلة غايته وغرضها
وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفايدة يقصده الاشيا ويتشوق اليه طبعا وارادة فلانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي
فصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الاشيا عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ الكمالات
الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية لتشبه بمبدعها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية
الذاتية والغاية العرضية قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستعيض يحتاج
الى ما يستكمل به وما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل الغرض يجب ان يكون غرضه ما فوقه وان كان
بحسب الظن فليس للفاعل غرض حقيقي فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك
المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الجمع قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا الوجود ما هو

اكمل منه وهو

اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصد قاصد كحصول
الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحته معتقدا انه قد استفيد الصحة من قصده اياها
وكونها غرضا له في تدبيره فاعلم ان قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدا اجل من الطبيب وقصده
وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد
فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب بلى ولكن على سبيل
الغلط والخطاء سؤال فقد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل به بحسب
الواقع جواب ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية
التي هي في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف صار
الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الاثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على
نحو يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة قد اشتمل
عليه المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم
للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات
الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام
والاذهان جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لميته مصلحة من المنافع والمصالح التي يعلمه او لا يعلمه وهو
الكثير بكثيره مما فعله لكن ذاته بذاته لا يحصل منه الاشيا الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود
العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من
القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض كما سيجيء كيف وعناية كل علة
لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملا لما دونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد
فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها
من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الترشح كما قيل شربنا و
اهرقنا على الارض جرعة وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات وتحريكاتها ليس هو النظام العالم
السفلي بل ما هو والها من طاعة الله والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم
بخروش كه الا هواست غافل بكمان كه دشمن است او يا دوست دريا بوجود خويش موجى دارد خس بندارد كه اين كشاكش
بالوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وجود حصول الاشيا على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه
اللوازم ياحبي هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا
ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع علمه وماهيتها التي هي كون تلك المبادي
على كمالها الاقصى يجب ان يكون منصورة لتلك المبادي اما شعورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها الطبايع جسمانية لا شعور
لها اصلا بما يتوجه اليه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبان فان الطبيعة لو لم يكن لها
فاعليتها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات مرة واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا خيرا فلم يخل من الشعور او الا لما لزم
نحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عندهم كما في القران المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدد تحقيقه ان شاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء
مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة

بل هذه مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعم وهو بذاته المتصف بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي
صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة
وضعفا سؤال قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية
على سبيل القصد والروية جواب هذا استدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية
ومباديها وقد عرفت ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها قد استوضح من تضاعيف
ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينتهي الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما
انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود
العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه ولاجله الكل على ترتيبه واحدا
بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير السايرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع
الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث انبانا عن
غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف فدلنا ايضا على انه الغاية
القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله
لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعم ولقاء الاخرة ولذلك بني
العالم ولاجله النظام واليه منساق الوجود الا الى الله تصير الامور قد تبين ان الموجودات العالمية كلها ب
فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة لكن الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان ههنا غايات
اخرى وهمية كما اشرنا اليه تنبيهات لطوائف الانام من الناس فهم سالكون اليها في لبس وعماية من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس
الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع وفاء الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم
وحيث ما يتولونه فلا لا محبة ولهم هو شيطان من الطواغيت فان شئت نسميهم عبدة الهوى وان شئت نسميهم عبدة
الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القران فمن تولاه الله احب لقائه وجرى على ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى
الصالحين ومن تعدى ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى اذ لكل نوع من الهوى طاغوت مخصوص وكانه معبوده
ووجهه اليه كما في قوله تعم افرايت من اتخذ الهه هواه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية يضمحل ولا يبقى فكل من كان
وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا
فيذهب به معنا في ودوده العدم متقلبا في الدركات حتى يحل دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى
والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين تولاهم برحمته يوم الدين في تتمة الكلام في العلة
والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام قد سبق القول منا في ان التأثير والتأثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض والمراد بما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور على المجاز لا حقيقيا الا ان
لعلاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالتشابه
وغيره بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف
المهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يختص بالوجود من قبيل الاتصاف
العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين المهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا
ولا يصلح لان يكون متعلق الجعل والتأثير والافاضة وما اشبه هذه الامور من مراتب الوجود لا المهية فالمهيات
على حالة امكانها الذاتي وسراجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية والوجود

والظهور

والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك
المهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها
بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر
والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار وساير الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات الجوهرية لذوي الانظار عند
شهود الابصار والاعين فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من المهيات لاتصافها بها واتحادها معها فما لم يتحقق هذا النحو
من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد بشيء من الاشياء لكن بسبب ذلك
الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي او ليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة
ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الاشياء لها واما اذا اريد من العدم سلب الوجود وببعض هذه
الاشياء سلب بعض اخر فلذلك السلب صادق في حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب
من البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها
شيء من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا لا من حيث كونه غير موجود
فما لم يصر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه فالحكم على
المهيات ولو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون
واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصبغة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات
المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رائحة
الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصيرة وغلط في
الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلازمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على
المهية الى جعل جاعل وتأثير علة لا علة المهية ولا غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء والمحققون وذلك على راي عبادهم
سطر الهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم
بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى الخالي عن القصور المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول
لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحو من انحاء الوجود فمرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية
تظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة
الوجود دون المهية فنسبة المعلولية الى المهية بالمجاز العرفي كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية
الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث انا نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط الحكم بالابيضية على
الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف في
مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متأخر عن وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ
لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا ينتزع الموجودية من نفس المهية فلا وجه لاتصافها
بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية منتزعة من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو
من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية الانسان موجودة لان الاتصاف بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة
الى الموصوف في الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف
في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام
من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتأخرين والموجود قد يريد انه الوجود لا المهية فقد تحقق
العلة كيف يكون علة بالذات اي علة بالحقيقة وكيف يكون علة بالعرض اي بالمجاز اذ لا نزاع لاحد في ان

للعلم جعلا وتأثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او الماهية او اتصاف الماهية بالوجود او اتصاف احدهما بالاخر ولما تبين بطلان
الشقين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد صح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد
بينا في مبحث الماهية ان الوجودات الخاصة الامكانية بعينها هي مبادي الفصول الذاتية المطابقة للعقل بعينه وينتزع من الاشخاص الوجودية
الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فهذه المعاني
الجزئية او الكلية الذاتية او العرضية صور متغايرة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات يعرض العقل واعتبارات عقليها
من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشارك
فيها عمرو وبكر واخرى بصورة يشاركهما فيها الفرس وغيره على هذا القياس فان قيل انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد للظهور ان
ليس في الخارج لونية وشيء اخر به امتياز السواد عن ساير الالوان ولهذا لا يصح ان يقال الجعل اللونية وجعل السواد بل جعل وجودهما واحد
واما المركب فالذاتيات المتغايرة في العقل متغايرة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه
جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير وجود النفس حتى اذا انعدم النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كما
الفرس الذي مات وجسميته باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس
الكلام في تميز الاول عن الكل بالخارج لوجوده مع قطع النظر عن الوجود الذهني ولا اعتبار العقل وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى
بالذاتي ومحصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب
اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للماهيات
الممكنة في ذاتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اظلال واضواء للوجود الحقيقي والنور الاحدي
وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال
الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد
الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين
لهم والسايرين معهم وكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات
الامكانية والاعيان الجوازية فكذا هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود
والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود
غيره ديار وكلما يترآى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي
هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو
بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى
بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود
هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت
بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظلال
ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات
ذلك الظل من صورة شخص امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي بحيث لا
ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه و
يشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه
الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما تدركه فهو وجود في اعيان الممكنات
فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل

الفكرى و

الفكرى والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل
كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية
ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف
ان شاء الله تعالى   قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والماهيات الامكانية وان لم
يكن وجود في عينها فهي معقولة بلا شك في الذهن فهي الباطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود
عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان
الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا
يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان يكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت و
غير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه
حقايق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة
معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول
في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة العالم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم
والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر الى ما احدثته الاضافة من الحكم
في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به
ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما
عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها كانت معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم
عليها اذا نسبت الى الوجود العيني فتقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها
بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص
ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط
الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد
الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس سره وفيه تاييد شديد لما نحن بصدده واقامة البرهان
عليه ثم اذ قد علم تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي غير الوجودات العينية لا حظ لها من الوجود العيني وانما حظها
من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى الذي
هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع
منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان الوجود الواجب
في غاية الكمال والتمام حيث يفضل عنه بحسب ترشح الخير الدايم وجودات ساير الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته
واسمائه الى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات جماله وتمامه
بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه تعالى ويحكم على وجوده الاقدس بخلاف ساير الوجودات التي هي ايضا من اشعة كبريائه
وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية المسماة بالذاتيات ان كانت منتزعة من نفس وجود شيء
وبالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا حين صدورها
عنها وعليها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته واستفيد ايضا من كلامه
ان تشخص الاشياء وتعينها الموجودية انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم الثاني وغيرهما
بعينهم ايضا من كلامه ويبسط القول فيه في موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم الى الاخر

ان الماهية يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها
سر القدر الذي هو محل حيرة العقلاء ومرصد وبعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع
ان الوجود كله خير ومن فوايد كلامه ان جهة الربط بين الاشيا معنى الموجود لا الماهية فالعلية والمعلولية بين كل
شيئين ليسا بحسب ماهيتيهما بل العلاقة الوجودية كالجهة الاتحادية بين الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب
اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسير
المعوذتين حيث قال ان الظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيرية المطلقة
هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مختفيا تحت سطوع
النور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته انتهى فانه عبر عن العقل الوجود بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجودات
الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للماهيات اشارة الى ما كان فاقة
معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد صبغة الله ومن احسن من
الله صبغة ولا شك في ان الظلمة اظلم من السلب اشار في قوله لماهيته المنشأة من هويته الى ان الصادر من المبدأ الاول والموجود بالذات
انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهيته الكلية بل الماهيات انما تنتزع من انحاء الوجودات وتنشأ منها الا انها ملحقة الثبوت بل
ينتزعها من الوجود ثم يصفها به ويحمل عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه
في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه
والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد لشيء بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته
وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب نحو حقيقته هو بعينه ما بحسب جوهره فاعليتها يكون فاعلا بحتا لا انه شيء اخر يوصف ذلك
الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول له هو ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا شيء اخر غير المسمى معلولا لا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران
ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الثاني الا بضرب من التجوز
دعنا اللف ودعوا التسم فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في
عليتها او تاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عما يلايمها مما لا يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها
وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته
المفيضة اياها حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هناك هويتان مستقلتان في
التعقل احدهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها
والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا هف فاذن
المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له سوى كونه اثرا وتابعا من دون ذات
يكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدأ ومصمودا اليه وملحوقا به ومتبوعا
هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات يكون بسيط الحقيقة النورية الوجودية متقدسا
عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زايد حالا او محلا خارجا او داخلا وثبت انه بذاته
فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر تبين وتحقق ان لجميع الموجودات اصل
واحد وسنخ فارد هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه
وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تكون نسبة
الحلول هيهات انما الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وههنا اي عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل
الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام

المعلل

والآن حصحص

والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين الويل
مما يصفون واذ قد انكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ولو بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شئون الواحد القيوم ونعتا
من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل اخر الامر بحسب
السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره
وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف
نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رايحة من مبتغاك ان كنت مستحقا لذلك واهله ولقائل ان يقول يلزم على
ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها
انها علة وكذا المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كانت العلية عين ذات العلة
والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقلها عن تعقل ما يضايفها اعني المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية
والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته فنقول في التفصي
عنه ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي من اقسام الماهيات التي هي زايدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس
بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا وكذا مقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره
وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم اخر فهو من جنس المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده
في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه
ويحكم بضرب من المشاهدة عقيب المجاهدات البرهانية ان الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاتها المقدسة
ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض جوهر ذاته ليلزم انثلام في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته
الوجوبية من غير ان يتبع للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية في الماهية كيف وقد وضح ان لا ماهية له غير الانية
الواسعة كرسي نوره السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان
ملوح صاحبه بطور الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والانقياد
بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده
الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة الى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخ
الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون الباري بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى
بذاته مستعدة للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة
متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت مقولة جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف
وصارت من المضاف المشهوري وذلك بما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الوجود الذي هو مبدأ كل
شيء وكذا تندفع الاشكال الوارد في اضافة التقدم بين اجزاء الزمان حيث ان المتضايفين ان يكونا معا في الوجود
والعينية في التقدم الذي يقابله وذلك لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما
يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لماهية الجزئين من الزمان بحسب وجودهما في تصور العقل وان كان
في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان
ويحكم عليهما عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول
فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة واثارا غريبة فلا بعد في ان يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان
في نحو من الوجود تدريجية الحصول لحدوثها وبقائها كما في الخارج وفي نحو اخر دفعية الحدوث تدريجية البقاء كما في الخيال
وفي طور اخر دفعية الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك اخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء

في موضعه ان شاء الله العليم   اياك ان تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات الممكنات
كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات الحادثات وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات
بل الحادثات فتثبت وتذكر ما اوضحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو بعينه
وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا الوجه وجود في انفسها
مغاير لوجود ما يحل هي فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليست الا تطورات
الحق باطواره وتشئنات بشئوناته الذاتية وايضا كلما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له
مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة زائدة وكمال
تشخصه وهو الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به تحصل الزيادة والنفل عن نفس اصل التقوم واول التمام فكلما يتصف بصفة فانما
يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذا الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل نفسه التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود
الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوايب النقص لانه بحسب ذاته تمام وفوق التمام وبحسب صفاته
الذاتية فاضل فوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب اصل ذاته ولا يتصور
فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله
في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه
الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية
او صورة فانما يكمل به شيء وينفعل محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذا المعاني في الواجب الذات
اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم ومن ذا الذي يسلط عليه با
لافاضة والتكميل وتصور ذاته مما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون له عالم ذا قوة فهو لا نهاية قابلا للتغير والتبدل
ايضا لو كان له كمال ممكن اللحوق به فخلو ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليته عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم
وجود مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء
عن كماله يجب ان يكون مضادا له متعاقبا في موضعه والواجب لا ضد ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول
يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن فهو
بعد مرتبة الواجب بالنقصان اذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض وكان الكمال الذي يتصور في ذاته في تلك المرتبة وما هو السبب له
يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد
في الواجب الذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي
الكمال لا يقصر عنه بل انه يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان
لا خبر عنه الا بحسب المفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء على البرهان الذي اقامه صاحب
حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن
وايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود وبما لم يوجد لامتناع عليه امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف
من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف
مما هو عليه يكون سببا لما هو الممكن الاشرف هنا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه
طاير العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول
الاعراض للموضوعات فاذا وجدت في السنة ارباب الذوق والشهود وقرع سمعك من مجامع كلمات اصحاب العرفان والكشف ان
العالم اوصاف لجماله ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ الظهور ونظايره لقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم

بالجبر

ما يوجب التغير والانفعال والاثنائية ارفع من ان لا يتفطن بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض
لوجوده ويجعله محالا لغيره ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في
دار الوجود الا الواحد القهار وما الحلول مما ينادي بالاثنينية وكلما قيل في تقريب هذه النسبة الى الذات الاحدية بالقياس
الى المراتب الامكانية هو من باب الاكتفاء بالتمثيلات المقربة من وجه للافهام المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب تمثيل
بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكراره العدد اذ لو لم يتكرر
الواحد لم يكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء لست اقول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما هو بين
الوجود الماخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت
قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شيء وهي المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الحكماء الفلاسفة والاولى هي
حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعري عن التقييد ولو بالتنزيه عن المهيات الموجب لنوع من الشرط فانه ثم يفصل العدد مراتب
الواحد مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغيرها لكل الى ما لا نهاية له وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في
الفصول بالقياس الى الجنس الذي ينقسم معناه اليها ويتقوم وجودها بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوع
لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز في
انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي لها
في ذاتها شؤونات متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها
العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان ذاتية واوصاف عقلية هي المسماة بالمهيات
عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر انها البتة في الواقع ولا زايدة على الوجودات الا بنحو من الاعتبار
الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق في آيات ظهوره في الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود
واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات
واتصافها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لساير الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع
وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين والثلث للثلاثة والربع للاربعة
وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا
الوجه اللطيف الذي يغفل عنه اكثر الفضلاء   الى بعض مصطلحات اهل الله في مراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت
بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات
وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقايق والعماء ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها
كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار
الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقايق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية واذا
اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات   الى حال الوجوب والامكان
اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث
الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب با
لغير فهو ممكن بالذات وقد احاطه الامكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض
الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما مر وقد سبق بيانه   الى حال الجوهر
والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقايق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها
تابعة والمتبوعة هي الجوهر والتابعة هي الاعراض ويجمعهما الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في

عين الجوهر فهو مع حقيقته ووجوده التي هي مثال العقلي هو مبدء للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم
العقل كما يظهر من راى افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما يقع منه ظل في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا
العالم الكوني فاعلى مراتب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخس جوهرا وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذي هو نسبة الجوهر
المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة الماخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحد
من هذه المراتب الثلث في الجوهرية اي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض
بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الا ترى كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فكل جنس
الجوهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او
جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او مبدء من مبادئها الخارجية من الصور المتنوعة في الخارج اليه
يصير جوهرا خاصا يكون على رايهم مظهر الاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب
زمان او مكان يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما ان من اجتماع الاسماء الكلية على نحو اجتماعية وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعاني مع
حيثية ارتباط توحيدية طبيعية كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخرى مركبة منها تركيبا طبيعيا له
صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك بعض الجواهر محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس
الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية ويسمى هذه الحقيقة
الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات
ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات متكثرة بحكم كل يوم هو في شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت
الامهات منها متناهية وهذا التحقيق يشهد على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الاسماء اي باعتبار مرتبة
التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متمايزة بعضها عن بعض وان كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع ايضا
اشتراك في مطلق كونها اسماء وغير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الوجود تابعة
لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضية الزائدة وجودها على وجود الجوهر لان كلها في الوجود دليل وآية على ما في الغيب
اياك وان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من
قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية
والمقدمات الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة
مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها
سبب اذ السبب برهان على ذي سبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم
باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا للموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعضهم
ان تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة فمعناه ان تكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقي لا
يخالف الشهود الكشفي وهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها
الظاهرة من انوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا يتحاشون عن اظهارها وان
كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقية ما ذكرنا وتشوقت الى ان يبين لك
مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع البيان المتوافق في نبذ مما يتوهم انها تخالف مقتضى البراهين لتقيس
عليه غيره ولا تسئ ظنك بارباب الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من
الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها
غيره تعالى بوجه عند العرفاء وعند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته

مع قطع

مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون له
في اتصافه بشيء منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما في حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبي كحمل الاعمى
على الانسان او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء او باعتبار تحقق الذات لصدورها عن الجاعل كما في حمل
الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا قائلون بعينية صفاته
لذاته بهذا المعنى لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم
والمعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى
لا اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن هيهنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى
هذين الاعتبارين اي الاعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء
الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب او الجهة الامكانية او تركيب في ذاته من جهتي القبول
والفعل تعالى ذاته عن طروق شيء من هذه المعاني علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات
والاصالة في نحو من انحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللاافاضية انما يتحققان
في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي كما انها في المجعولية تابعة للوجود اي بالعرض فكذا في اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير
مجعولة ولا لامجعولة فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي الامكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب
ولا انفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التاثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول ان سبب تعدد
الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معاني الصفات التي مصداقها ذات
احدية بسيطة صرفة بحيثية بنفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين
الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها بحسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتح
الغيب وهي معان معقولة في غيب وجود الحق تعالى لانها مع كثرتها العقلية متحدة فيها على نحو بساطة غاية البساطة
لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل
بصفاتها التكثرة الكمالية والنسبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست بموجودات عينية
ولا تدخل في الوجود الاحدي اصلا فهي ثابتة في العقل معه ومنه في العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضي
في الخارج كثرة يرجع الى وحدة حقيقية في الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر في العلم الذاتي لان علمه بذاته اوجب العلم
بكمالاتها اذ لا شيء في رتبة احد يتقدم ثم الجود الالهي وفيضه الاقدس اقتضت ظهور الذات بكل منها على انفرادها متعينا
في حضرته العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه

في اثبات التكثر في حقائق الامكان

ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم
في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية
محضة وحقايقها اوهام وخيالات لا تحصل لها بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا
بعدمية الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وساير الملائكة المقربين وذوات الانبياء
والاولياء والاجرام العظيمة المتجددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتفننة وبالجملة النظام المشاهد
في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وشخصا وهوية وعددا والتضاد
الواقع بين كثير من الحقايق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدء
اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لاشياء في الخارج ولا
موجودا فيه وما يتراءى من ظاهر كلام الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه

لانا قد ذكرنا ان الاثر لا يكون الا للموجود ولكن تعرضها العقلية تؤدي الى الكثرة الذات هنا الموجودة مم

ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم
كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد التتبع لقوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن فهم
الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطرية يمكنك من
ان تتنبه مما اسلفناه للتنبيه ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة بها يكون موجودا واجبا بغيره من حيث
هو موجود وواجب بغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين
هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما تنبعث
من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن
الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصايص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة
بالمهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور
فاذا هيهنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين
فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص
بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية
لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار لعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود
بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع
انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية
لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي
هو اعتباري محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار
عليه لان بعد التحليل الدقيق بعد افراز شيخ الوجود عن الممكن امر يتحقق في الواقع الايجاد والانتزاع الذهني فالحقايق موجودة
متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل و
منشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار
تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتبارية ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقته
مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الاكابر بانها مما يصادم
العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به على الحكمة وخصوصا في المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول
والنفوس والصور والاجرام واتحاد وجوداتها المتخالفة المهيات وما اشد في السخافة قول من اعتقد من قبلهم
ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى
البرهان الصحيح مما ليس انكاره في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب
الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول لا استبطالها في هذه
الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يطلع فيها ويحكم بفسادها العقل
السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية
من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عايق ومانع عرضي لا يكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات لا سيما
الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الوهم
وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب ظرفها الاصلية قال الشيخ
الفاضل الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقتضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر

العقل

العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب
فليترك وجهله وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها
وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم
امثال هؤلاء الاكابر المجردين من جلابيب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته
فالحق ان من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة
الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب احياء العلوم بعد ذكر المراتب الثلثة في التوحيد حيث قال المرتبة الرابعة
في التوحيد ان لا ترى في الوجود الا واحدا لا تبصر غيره وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد
لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه ليس يغني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد
الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات
وان الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من تفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض
وساير الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما تكسر
سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع اخر من المشاهدة
والاعتبار واحدا وهذا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة
اخرى واحد اذ يقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى انسانيته واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا
يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستشهاد
مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات
ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير بعضه اشد
كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كشف الكثرة ويستفيد من هذا الكلام
ترك الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب
منه وان لم يكن ما امنت به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة
لا يظهر فيه الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا
انتهى كلامه وقال في موضع اخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم يضعف نيته فانه في حال اعتدال امره
لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من اثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها
بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا
ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع الله فلا يكون
نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او تصنيفه فراى الشاعر والمصنف وراى اثاره من حيث انه اثاره لا من حيث
انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكذلك العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث
انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل لا ينظر الى نفسه
من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهو الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني عن نفسه واليه الاشارة بقول من قال
كنا بنا ففنينا عنا وبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن دركها وقصور
قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم وباعتقادهم
ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر القمقام الموسوم عند الانام بالامام
وحجة الاسلام ليكون تانيسا للقلوب السالكين مسالك اهل الايمان ودفعا لما يتوهم بعض منهم ان هذا التوحيد

الخامس في الف الشرع والعقل اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد
على تعدد مراتب الموجودات وتخالف الشئات واثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه فذلك لما
علمت مما سبق منا ونقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندمج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود
بما هو موجود مطلق النظر يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين
له في حقيقته اصلا فلم ابقى اثرا اضافت بتعين وشئات بذاته تتبعث عنه الهيآت والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشأ
موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح
في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة اعلم ان للاشياء في الموجودية
ثلثة مراتب اولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء با
الهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك اذ
كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق
بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض
والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده
بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وانما الواحد ذاته شرط لظهوره لا علة لوجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى
عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد
والتحدد في اسم او وصف او نعت او غير ذلك حتى عن هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية
الوجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك
والعناصر والمركبات من الانسان والحيوان والشجر والدواب والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود
المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء
كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته
عددية اي مبدأ للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح المهيات لا ينضبط في وصف خاص
ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية و
الجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعينا بجميع التعينات
الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته
وهو اصل العالم وفلك الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو
يتعدد في عين وحدته بتعدد الوجودات المتحدة بالمهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا
ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على
المهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا اشارات على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي
لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل ان نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى
الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات
مقربة من وجه ومبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرادا غير الوجود الانتزاعي الاثباتي العام البديهي المتصور
الذهني الذي علمت انه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين
واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد ان صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله
بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المهيات له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه بهيئة هذه

العبارة

العبارة والعرض العام هو الضعيف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجود واسره في ايدي الكثرة وقد
سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين الاعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه بنفس الرحمن والهباء والعنقاء
قد ثبت مما ذكرناه ان الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير الا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما ينشأ
لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقايد الفاسدة من الاتحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول
بصفات الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء
كما رآه الجمهور من ارباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين المراتب
الوجود على ما بيناه كما قيل من يه بها فلك لم يخذ لبصيرته ولم يدبه الا من له البصرة وللاشارة الى هذه
المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على فتوحات
المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام
الانتزاعي بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث
ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة
الممكنات وهذا من باب تسمية الشيء باعم اوصافه واوحاكمها وظهورها للمدارك تقريبا وتفهيما الا ان ذلك اسم مطابق
للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد
عينه كما نبه عليه شيخنا في بيت له والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للآحاد   في اول ما ينشأ من الوجود
الحق المتحقق وتصورت حيثما تقرر لك المراتب الثلثة علمت ان اول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا
صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء
ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء
في العقل الى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه التسمية ليست عليه لان العلية من حيث كونها علية تقتضي
المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بمعنى الذات
وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لساير الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مجمع
جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لساير الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق
باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسماء الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة يؤثر في
الوجودات الخاصة التي يزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر
هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جملي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار فالا
الاولوية ههنا بالقياس الى ساير الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق
ومهية خاصة وجهة نقص وامكان حكمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة مهية خاصة
وتنزل خاص يحصل امكان خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار واحديته ذاته مقدس عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار
مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله الجامع جميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن حقيقة ذاته بل هي مع احديتها الوجودية
جامعة لمعلولها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة الا ان له في كل مرتبة من المراتب
الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول
كل مرتبة من المراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بمهية المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب
بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية له العالم وجوده ومهيته فسبحان من ربط
الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة ولولا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة فهو ما في التاثير والايجاد   المتكثرة الاثار

اي اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول م

سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذاته اصلا فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقائق والموجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون والتحقق والحصول والوجود الاثباتي كما في قولك او مير من موجود شاعر او زيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم اذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في غيره في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمع لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما عن هذه الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى كالشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال ان خداوندی که هستی ذات اوست جمله اشیا مصحف آیات اوست وقال الفردوسی في دیباجة کتابه جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه هر چه هستی توئی وقال العارف القیومی مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ما عدمهايم هستيهاى ما تو وجود مطلق فانی نما واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في الطلاق عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا فخلاف لاجل الخلاف المحقق بينهم في كل صفة او فعل لا يوجب نقصا ولا نقضا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى وتكفير الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمل ورتب عليهم تكفيرهم بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تامل في كتبهم وتتبعهم تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا الحكماء بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر له ان اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي يرجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلاما ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى بحيث ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الكاملة او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال في موضع اخر من كتابه ليس في نفس الامر الا وجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره فللمفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود وقال في موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيها

بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية المهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور وما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المؤاخذات التي يرجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العبارات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد مهيته وعينه الثابت ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار احد من معنى الوجود الحق المطلق او المقيد والاخير تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله امرا وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظاهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل لكل طائفة من المليين مستندا لاعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقايدهم وتباين اراءهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السايرين للاشارة الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا الرسوم تابعيا لاراءهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلث ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد في التصريح على عدمية الممكنات بحسب اعيانها مهيتها كانك قد اسمت من تصانيفنا ما قرع سمعك ان توحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا او ذوقيا بان الوجود حقيقة هو عين الحق وليس للمهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها في نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة للممكن كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظايرها في كونها مما لا تحصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العينية او الذهنية وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انها ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتاثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ تعين بمعنى نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو غيب الغيوب وظهور بذاته لفعله يتنور به سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور يظهر به احكام المهيات والاعيان وبسبب تباين المهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما مر اتصف حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فيتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مرآة لظهور الاحكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودات كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها ويتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات

والرواشن فانكشف حقيقتها الضوء على اهل الكشف والشهود من ان الماهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب
المقادم كلية لا وامثالها داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بمعنى انها غير موجودة في حد
انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير فاضت بل الموجود
هو الوجود والوانه وشؤونه واطواره والماهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره
بالوانه كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساريست تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا و
استفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي يصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من
تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها ~~قال الشيخ العالم محمد الغزالي حين اشار الى تفسير هذه الاية عند~~
~~كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه~~ على
عدميتها الذاتية سيه‌رويي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقول اهل الفقر سواد الوجه في الدارين
وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه لا قال الشيخ العالم محمد الغزالي حين اشار الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة
العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انها يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا
لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول
الحق رأى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه
فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود ولا وجود الا الله فاذن كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا
وكتب الكبراء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق العدميات للممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة
والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا اعتقادنا على ميزان القرآن والحديث وجدنا منطبقة على ظواهرهما لولا انها من غير تأويل فعلمنا
انها الحق بلا شبهة وريب في الممكنات تأويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لكاشفاتنا لكثرتهم
لاحتياجها الايات والاحاديث على مدلولها الظاهر ومدلولها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا
على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حضرته وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار على هيئتها من غير تأويل ولا
تعطيل ومرادهم من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبوله لك المعنى كما في هذا البيت مسعود
بوقت دليل نطق تشبيه خاموشي تعطيل ومنهم من كفر المأولين في الايات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن
والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتأويلات اخر غيرها هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامه صلعم ان للقرآن ظهرا
وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الايات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولية من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة
في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبا لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن
والحديث على ثلاث طبقات الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهومها الاول من دون مفسدة يلزم
منه نقصا او نقضا الطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريين من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك
الايات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومعتقداتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعلق بواطنهم
واسرارهم الحوراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحديث وهم
الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الله جسم او حسما تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا لكن الا ليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما حكم
به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال لكن مشبها مطلقا ومنزها صرفا
ومقدسا محلا كما يقال لكن فهوديا صرفا والا فلا تلعب الثنوية وظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا

ومقدسا

ومقدسا محلا فيقولهم ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقي الغالي والمقصر اي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي
هو طريق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظرون في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة بالعين اليسرى والمأولة
باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه
كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه الفايض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال
وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا شأن الا قابلية
الشؤون والتجليات وهي في ذواتها اعدام ونقائص فينتهي اليها كل نقص وافة وقصور ودثور فقائل لسان مقال الحق
حال في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشيئيتها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ نور الوجود في ذاتها
رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر ان بعض الجهلة من المتصوفين
المقلدين الذين لم يحصلوا الطريقة العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان
الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب
مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه
وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول
كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء
محض وافك عظيم يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة هو ان الاكابر اطلاق الوجود
تارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على
مراتب التعينات والوجودات الخاصة ويجري عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية كل ما دخل في الوجود
فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة او العيني الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قاله في مفتاح الغيب في الوجود
تجل من تجليات غيب الهوية وحال المعين كما في الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد في الوارد لان فوقها
يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وفيها اي في الظلمات توجد عين الحياة وهذا القول
منه اشارة الى ما قاله في مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحياة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية
لعالم الشهي فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل
على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الاثار ومنشأ الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما او مخبرا عنه
وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث
لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان
وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن
تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته ظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية
الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا اخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور لطور بعد طور
في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية والحسية عند
مدارك كل شاهد وعارف وشاعر كالفلك وبليد وعالم وجاهل على حسب تفاوت الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا
والكثرة في الظهورات والتفاوت في الشؤونات لا يقدح وحدة الذات ولا ينثلم به الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلي كما كان
عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولنا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا في الاشارة الى تنزيه الحق عن
الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعبر عنهم بالثبوت فالاولى
عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل

بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحيث هوية ذلك الوجود في اي ظرف كان خارجيا او ذهنيا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك
ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما نعم المعتزلة على ما هو راي المحصلين من المشائين وقد علمت ان موجودية المهيات ليست
بان يصير الوجود صفة لها بل بان يصير معقولة من الوجود متحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو المهية كما مر ذكره مرارا وهذه
الشيئية بها يتميز مهية الممكن عن الممتنع ويقبل الفيض الربوبي ويسمع امر كن فيدخل في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لا يقال ان مهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون
مقدما عليه وقابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية منشاها علمه الاول بذاته وتعقله لمراتب الالهية
وشؤونه وتلك الوجودات قبل ان نزلت وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة اسماء وصفات ذاتية تنبعث
عنها المهيات والاعيان الثابتة في تلك المرتبة السابقة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها
للحق سبحانه وعلمه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم الالهي معلوميتها في الازل على هذا الوجه اي باعتبار
ثبوتها تبعا للوجودات الحقايق الامكانية في علم الحق تعالى منشأ الظهور تلك الوجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات
الحق سبحانه على وجه الذي اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى فتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات مهية
من المهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان تلك الوجودات كما هو شان كل مهية مع وجود المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة
في الخارج تقدم المهية الخاصة على وجودها المنسوبة هي اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة للوجود الحق تعالى الذي هو بعينه
علم بوجودات الاشياء اجمالا وبمهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم
بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى واما في الخارج فكذلك لان الفايض المجعول ليس الا انحاء الوجودات
بالذات والمهيات تابعة في الفيضان والجعل فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي
واستماعها للامر الوجوبي الدعوتي انما الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة واما
الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص
باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قولهم كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان
ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية المحلى خبر الا بالاجل ذلك لما سمع
شيخ الطايفة الفايزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال الان كما كان وذكر الشيخ علاء
الدين في رسالة فوايد العقايد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون
جمال الله كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الان كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وابصر كل شيء هالك الا وجهه واعاين
كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان المهيات والاعيان الثابتة وان لم
يكن موجودة براسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفاصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب انها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود
عند تحليل العقل منشأ الاحكام الكثرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والافات التي
هي من لوازم المهيات من غير جعل فيصير بهذه الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فبعدم الاعتبار الاعيان والمهيات اصلا منشاء
للضلالة والحيرة والاتحاد وبطلان الحكمة والشريعة وباعتبار شيئية المهيات واستنادها لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات
منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده ومنها سر القدر
على ان بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الاعيان من جملة شؤونه باعتبار بطونه وعلمه وصور تجلياته الذي هو عين ذاته في
مرتبة السابقة على ظهورها لكن الخوض في هذا المسئلة تحير العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا السر داء مضرا عليه وفتنة مضلة
لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا نقل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والحذا الى اسماء القونوي بقوله وان كانت شيء تم
ايضا من احكام ذاته الكاملة في وحدته ولكن تميز فارق يعرفه الكمل وهنا اسرار لا يساعد اظهارها ولا يخلص منها الا من شاء الله وقال ايضا مطلق الظهور حكما للاشياء

ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي المسمى بالشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتملت
عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه حال التعين الظهور تعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبته مغاير لحكمه في مرتبة اخرى
وان حصل الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الاخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او شرائط
عند لا يثبت له ولا ينبغي عنه بتعميم تلك الشرائط او الشروط مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك واحكام الوجود
من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى
كلامه فيه استيناف الكلام من سبيل اخرى في كيفية لحوق الشرور والافات بطبيعة الوجود على وجه لا ينافي
خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بان من تجلي الوجود الحق الاحدي على مهية من المهيات المتباينة بحسب مفهومها
وشيئيتها ولوازمها وتقذف الحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده واجابه حقا بحقيته ظهر في كل منها بحسبها تلون
بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت الذاتية
المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء المتقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون الفاعل
والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم
والتاخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة من عذب
فرات ومن ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوي
في رسالة في شرح بعض الاحاديث كلما كان في ذاته من حيث ذاته عريا من الاوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطافة فان الحق
وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب القابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره
انتهى فقد ظهر ان كل ما ينسب الظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب
عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات ومهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات
وله الحمد والشكر على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين مهية ووجود وحيثي امكان ذاتي
ووجوب غيري وصحة اثبات ما ينسب اليه له وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء
هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه يرجع
الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض والايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل و
البقاء واللطف والرحمة من جانب الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال
والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال از ان جانب بود ايجاد تكميل وزين جانب بود هم عظم
تبديل والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه عن الفيض الاقدس المسمى بالقضاء
الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الالهي الافضل من حيث كونها تابعة للاسماء الحق وصفاته
التي هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق
يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا
لا ينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما ستطلع انشاء الله عند معرفة الدهر والزمان و
الدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى صنيع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته ولا
في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على وجه المقدس الشمولي تبيين كيفية تكلمه تعالى
مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات يرجع
الى خصوصيات المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين
ايتين كريمتين في كتاب الله العزيز احديهما ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى

قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الآية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي استار على وجه العلل وفيها هلك من هلك وكلام ما تعب العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الاسباب ومنهم من ينفيه ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال فمن استشفى من هذا الداء العضال والمزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا يتأتى في توحيده نفي الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شيء كما ان وجها خاصا الى مسبب الاسباب ومسبب الاسباب به يحيى ويميت هو وجهه و التأثير الذي يشاهد من الاسباب انما هي من اسم من اسماء الحسنى الذي هو بسبب مظهره ومسبح له بلسان الذاكرية به في مرتبته لا من نفس ذاته الكاسرة فانها فاسدة فاختلاف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص يرجع الى الخصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرائع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا حكاية عن عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العفو الرحيم اشارة الى ان العذاب المنتهي الى الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكونها العقوبة من نتايج اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانما هو حالة حطيئة لها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن ادعى في نفسه الحرص شديد وان المغفرة والرضوان من لوازم جود الاول ورحمته وافاضة وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث ذكر في دعائه الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث آخر عنه من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس الحق الا جدا فاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصل ومن القوة الى الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل

وكيفية كون الممكنات مرائي لظهور الحق فيها ومجالي التجلي الا له عليها قد اشرنا فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان يحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات الكثيرة قشورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو الكتاب المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثانوي على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تماميته وفرط كماله فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل الظهور الاول لاستحالة المثلين واستاع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلا محة تنشأ من هذا الظهور الثانوي الذي هو نور الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم و العلية والتأثير في لسان قوم آخرين والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب كثرة الاسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات بحسبها لا ان لها بحسبها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهم بعض والا يلزم انثلام الوحدة الحقة نبه عليه كبير افاق الشيخ محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين من كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه ما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها اعجز واجهل واشد حيرة اقول ينبه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت عن ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقول هل

لهذا المدرك

لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مرائي المهيات وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا هو عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد وافاضته واحدة انما يكثر تعدد المهيات واختلافها تبين وتحقق انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد منه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها لا حصول شبح آخر منها لان ظهور شبحها اليه هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما تبين لك ومن هيهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء الفياض هو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلايل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان بسبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان شيئا منها من الحقايق غيرها وقعت في الاعيان ولا يلزم التكرار في التجلي الالهي وكما قد ثبت بطلانه وما نفاه العرفاء والعلماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نور الوجودي فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون خالقي الاشياء على ما هي عليها في الخارج للاشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرائي الاشياء بمعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي تعتقده كان ينكره ويتعوذ منه ومن هيهنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرى الحق فيها من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله وما يناسبه في التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه شأنه والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق اليه فيحجبه فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والجامع الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته ويرى الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدء الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق في حقه انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والارض فثبت انه كان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكون مرآتية كل من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال و القوى الخيالية الجزئية التي هي مظاهر الصور الخيالية والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور المرئية الحاسية السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما يكون مرائيها لاجل خلو ذاتها من حيث هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها ذاتها ووجودها التقييدية كل منها بقيد وجودي لم يكن صادقة من كل الوجوه وان لم يكن كاذبة ايضا من جميع الوجوه فانك اذا نظرت الخصوصيات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون هي عند ذلك مظهرا لها التقييدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا استقلاليا بل

انما الجيا تعالى ايضا فعند ذلك تنظر الى الصور المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن المشهود بعينه وجود الحق في نفسه فصير خصوصية المراة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلف المرئي صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المراة تحدبا وتقعيرا وصفاء وكدورة ولم يكن ملحوظة وكذا حكم باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة تفيض عنه صور الاشيا ومعقوليتها يكون ذاته مظهرا لظهور الاشيا على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى علة الاشيا فكذلك شهود ذاته مبدء شهود الاشيا ولان العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهوده شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشيا على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق وشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته مراة يدرك بها صور الاشيا الكلية والجزئية على ما هو عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات

قد علم بما ذكر انه لا يمكن معرفة شيء من الاشيا الا بمعرفة مبدئه وغاية كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحوا واحدا لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وامتناع الاثنينية في تجلي الحق وانكشف بهذا قول الحكما ان العلم اليقيني باشيا ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الافهام قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شؤونها ولوازمها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرا وكبرا وتقعيرا وتحديبا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين العربي هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له وغير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مراة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذا رايت الصورة فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك وانت مراة في اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى ثم انكشف لك بما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفته يرجع الى اختلاف انحاء مشاهدهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤل الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون اخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه لتلك العقول ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجدونه عن لوازم التجسيم والتكثر فهكذا حال من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكما وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كالظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه فيقبل كل نشاة من النشاات

العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يطيق شانها وذلك لان كل واحد لا يشاهد الحق الا بنمط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر من الحق الا ما يظهر في مراة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا يرى افضل عن ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي انه محيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقايقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الاجمالي بان له ربا منزها عن النقايص والصفات الكونية وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من السلطنة وكان لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي او الجلي يعبد اسما من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار في قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بجميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا لما مر من ان تجليه تم حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شؤونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل هي مع انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي ورشحات للوجود القيومي محفوظة من الاتحاد فيصير احكام المهيات محمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق على ما يطلع عليه نبيه ولا شك انهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقائق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقائق والانوار الالهية اذ لا يعقلون الا ما اعطيت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيوضات الحق وانحاء تجلياته بلوازم المهيات التي هي امور يناسبها والاصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا الا ان الحق هو المتجلي في كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى

في ذكر نمط اخر من البرهان على ان واجب الوجود في ذاته تمام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشيا اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشيا لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضنا بسيطا هف وتفصيله انا اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد ان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا

مع انه المتجلي من كل شيء

والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نعقل مهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث هي هي الا هي ولكن في الواقع غير خال من طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها فان الانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له لصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الاشيا فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لابد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتطابق بينهما او تسلب احدهما عن الاخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لابد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة وامر آخر عدمي يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشيا الا سلب السلوب والاعدام والنقائص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه ليس الا نقائص الاشياء وقصوراتها وشرورها لانه خير محض الخيرات وتمام الشيء الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء وآكد له من نفسه والى الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وفي قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزء من السبب وذلك لان السبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء والمفيد للثبوت لابد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز سببيته لشيء عن غيره والا فكونه سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت وبعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء السبب الا وجزء السبب سبب لسببية السبب ويعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كساير السلوب الغير المتناهية ولان كانت لانه لذات المؤثر المختار التاثير ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في المهية فان كان تباينها في العدد فقط استحال ان يكون بعض امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افرادها طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها لذاتها فلا يكون استناد التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك المعلول مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا ينتهي الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر والى امكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لابد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف يقع في امور خارجة

غير معقومة

غير مقومة وهذا يوجب كونه مهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان اخر لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قائم على ان ما كان غنيا في فعله عن شيء كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فان كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزء المؤثر ووجه المؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني مح كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزءا من هذا المؤثر في المؤثرية وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو مح بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المرتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهبت الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدء صدور الفلك وامكانات العقول مبادي لصدور الاجسام الفلكية فان اشهر ضنا الغرضة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي قال من ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة العدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدم العلة لم يوجد المعلول فكذا مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا ناقص الوجود كالجسم فالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومأنا اليه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان المهية وفي الامكان الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشيا مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فيكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغنى في الفاعلية عن شيء غنى في الوجود عنه لان الموجودية جزء من الموجدية والمفروض خلافه هذا مح وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون نسبته الى شيء بالوجوب والامكان فالمادة يستحيل ان يكون فاعلا ولا شريكة لفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان يكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان المهية سببا للوجود ههنا فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير والتاثر فيه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه عن ذلك فمرجع الامكان زوال المانع الفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون المهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود هو ان في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف ككون المادة متصورة بالمائية يبعدها عن قبول صورة النارية وكونها هواء يقربها عن قبول النارية ثم كلما كانت صورة الهوائية اشد سخونة صارت مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين الى الهوائية والنارية فيكون فيها امكانهما فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها للقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية في تلك النارية فصارت ناظرة فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهي القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له انه امكان لوجود الصورة الحيوانية والنباتية والجمادية اي امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانعة عن قبول صورة كمالية فكلما انكسر كيفياتها وانهدم جانب تضادها اكثر كان اقوى قبول المادة لكمال اخر اقوى حتى انه تم استعدادها للكمال الاقصى بتكسير ورتها بحيث كانها انسلخت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلت المادة

الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المتضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال
عنها المانع وقبلت لا محالة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححة للقابلية لان معناها يحصل عند ارتفاع الموانع
وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي
معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل حادث فيما لنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب بمعناه
تخلية المادة عن الصورة السابقة لم يمكن قبولها اللاحقة وكذا الامور التي يحتاج اليها كالزمان والحركة وما يستلزمها
لا بد في حدوث كل من افرادها زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات فان حصول كل جزء
او جزئي منها في مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاجتماع

في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع

لما ثبت وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب
بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذا كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود ذي
وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فالاوضع لفاعل جسماني بالقياس اليه
لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول لكل قوة يقتضي اثرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون
تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون
كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مرتبا على تاثيرها في محل اخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما
اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك فنعلم ان لها تعلقا
بذلك الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس
فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها وفعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث
في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وحينئذ لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها
بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وبعد هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون
لها تاثير في وجود المجرد ولا في صفاته لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية
لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول فكما لا تاثير للجسماني
في المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال له ولا تاثر للجسماني عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فوجب ان لا ينسبوا
الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد في شيء كون الاثر في ذاته ممكنا متى تحقق الامكان الذاتي
فاض عنه سواء كان الاثر في نفسه ذا وضع اولا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الاثر ممكنا فقط
بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا حدثت فيها
صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وغيره وهناك لم يكن المادة
هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان بحثت وقلت اليس حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس و
هي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس عن البدن وان علة حدوثها امر
مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجيء بيانه فهو شرط على وجه لفيضان المع عن العلة لا انه مؤثر في ذلك و
هكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة في محل فانها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة
كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه

في ان الوجود وحده يصلح للعلية

اما الاول فان غير الوجود ذاته لا يكون مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا متساوي النسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون
في ذاته بحسب ذاته موجودا فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء اصلا لا لوجود ذاته ولا لوجود شيء اخر
وكل ما هو سبب لشيء فلا بد ان يكون لوجوده تاثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا

عن الماهية

عن الماهية لكان اولى بالتاثير لان الماهية ليست شأنها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات في شيء كما ان القوة
المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقائص والاعدام على ان ذلك مطلب اخر والذي يعني ان الوجود
صالح للعلية مطلقا واما الشك الذي اورده الامام الرازي وهو ان الوجودات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في
الماهية فان كان الاول فاستحال ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء اخر اذ لا اولوية في تقدم افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات
لانها متساوية الاقدام في ذلك وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى
وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان
المعقول من الوجود امر بديهي وهذا الامر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما يقع في امور خارجة عن هذا المفهوم
فهو وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولان الوجودات ان كانت مختلفة الماهيات كانت مركبة من جنس وفصل
فيلزم ان يكون وجود المع الاول مركبا فلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول
السابقة يكفي مؤنة ابطال هذه الانظار الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم
والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف الماهية
بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية
هذا الاتصاف فبقي ان المع بالذات ليس الا الوجود واعترض الامام الرازي ههنا بان الوجود ماهية واحدة فلو
كان تاثير العلة فيه صالحا لكل معلول بان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات و
والوجود الفائض عليها من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية
قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقف على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها
والاول باطل لان ملاقاة النار شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطا لوجود السخونة ايضا
لان ما كان شرطا لشيء كان شرطا للامثال ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل
فياض والشرط حاصل فيجب حصول المع ويلزم من ذلك حصول كل شيء فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة و
كل ذلك بطريد نفي الحس واما الثاني وهو ان يكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المط فان الماهية
اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سببا وعلة ولا محالة ينتهي الى واجب
الوجود فظهر ان الماهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها هذا انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود
ماهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى في شيء من الاشياء لان
وجوده يساوي لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكلما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له
في تاثير شيء والمؤثر في شيء لا بد ان يكون له اختصاص بالتاثير والا لكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حصول شيء
لم يكن علة له فلم يكن وجوده سببا لشيء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد من
حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة
بل اذا نسبنا ماهية الشيء الى وجوده فيعرض له الامكان وبسببه يعرض له الوجوب والحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها الا ان
المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا تاويله واقول ان هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا ان المعلول
في ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعاني متحققة للوجود
من حيث كونه وجودا بل للماهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة في ظرف التحليل فلهذا حكموا
بان اثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين نشأت الماهية حتى اتصفت اولا بالامكان
وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فلا حاجة الى ان نعيدها وعلمت ايضا معنى الاتحاد

في نفس الوجودات ولذا افتقر الى وجود الجاعل من نفس المهيات اليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود والذي ذكره
فيما قيل في معنى كون المهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال في مباحث المهية ان عوارض المهية
غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هي هي اي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها الا انها لا تثبت هي للمهية في الواقع فالمهية
مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها او غير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد
علمت من طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدي الى الثاني كما بيناه

في انه لا يشترط في الفعل تقدم العدم

عليه هذا البحث كالذي في الفصل السابق وان كان لايقا بان يذكر في مباحث العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا لمباحث التقدم
والتاخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت طايفة من الجدليين فيه لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر
فيه براهين كثيرة الاول العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما والثاني باطل وذلك لان امكانه
ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولان
صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيكون ممكنا ازلا وابدا فالكلام فيه كالكلام في الاول ولان الامتناع
الازلي ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم المهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو
لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فا
الكلام فيه كالكلام في الاول حتى ينتهي بالاخرة الى الواجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان
واستند الى واجب الوجود لكن تاثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال التاثير فنقول ذلك
الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي الى
موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه
من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا
امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته
بالعدم جزءا ذاتيا له والذاتي للشي لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه
حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا ليس في شي هويته عين التجدد والحدوث بل في مهية يعرض لها صفة الحدوث فان
كثيرا من الاشيا كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائما فهي ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها
لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون
الشي ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه
وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائي برهان اخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل
او تاثير الفاعل فيه والاول باطل لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن
مناف ومنافي الشي يمتنع ان يكون شرطا له والثاني ايضا باطل لان وجود الاثر منافي لعدمه والمنافي لما يجب ان يكون منافيا
ايضا والمنافي لا يكون شرطا البتة فاذا لا الفعل في كونه موجودا ولا الفاعل في كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان
اخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجة الى المؤثر او لا يكون والثاني
الاول اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال انها
خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته بغيره ولان امكان الممكنات ان كان لذواتها فهي دائما
ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها امكان
منفصل وللامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضي الى امكانات منفصلة لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة
فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشي اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود

فنقول لتلك

او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الهوية فيكون الامكان دائما او غير دائم

اذ لا يكون مقارنا للعدم

يكون حاجتها اثرا او ابدا لامكانها

بلغ

تحقق الوجود

فنقول لتلك الاولوية اما ان يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الاولوية واذا تحققت الاولوية اغنت عن
المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك محال وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض
المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى موجب مسبب والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى سبب
الاولوية فلا يكون غنية عن السبب برهان اخر افتقار المعلول الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما
او لانه مسبوق بالعدم ويكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا
بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية يعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود و
ان كان على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية له لانه يستحيل ان يقع الا كذلك
ولا يبعد ان يكون شي في نفسه جايز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها
زوجا امر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذا المفتقر الى
هو الوجود فقط برهان اخر للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هو راي الحكماء او حقيقية وجودية
كما هو عند اكثر المتكلمين او احوالا واعيانا كما هو عند المعتزلة والصوفية وليس شي منها واجب الوجود لامتناع ان يكون
الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت بالنسبة الى ذاته تعالى ثم ثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فان
قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا
يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى المؤثر دائم الثبوت مع الاثر
واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمنع صاحبه عن اطلاق لفظ
وذلك مما لا يعود الى فايدة عليه ففي مثل هذه المسايل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ برهان
اخر لوازم المهيات معلولات لها وهي غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها الا انا نفرض زمانا
الا والاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاشيا مقارنة لسببها مثل الاحتراق يكون
مقارنا للاحراق والا لم يعقبه المزاج او تفرق الاتصال بل ههنا شي لا يتنازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون
العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية فكذلك توجد مقارنة لاثارها غير متاخرة عنها اثارها فنعلم ان مقارنة الاثر
المؤثر لا يبطل جهة الاستناد والحاجة برهان اخر ان الشي حال اعتبار وجوده واجب الوجود وحال عدمه من
حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال له الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث
عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليها واخذنا المهية من حيث لها هذه الحالة كانت المهية على كلتا الصفتين واجبة
والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم يعتبر المهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب
عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها يحتاج الى المؤثر فالمؤثر الحدوث من حيث هو
حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير برهان اخر جهة الحاجة لا بد وان لا يبقى مع المؤثر كما كانت قبله و
الا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر اخر والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور واما اذا
كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان المهية مع المؤثر يصير واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان
لا غير فهذه عشرة براهين في ان المهية الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها واما افتقار نفس الوجودات المعلولة الى الجاعل فهو
لذواتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على ان العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كل شي منه كما سنذكره ان شاء
الله واما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود
ومنها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ومنها انه قد
ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد

الى تكوين الكائن ومنها ان البنا اذا وجد استغنى عن البنا والكتابة اذا وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول
فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فبتحصيل الحاصل
بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المطلوب واما عن الثاني
فكون الشيء علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم اخر كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى لا
يكون احد الحادثين اولى بعلية الاخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية ذاته
وحقيقته وهي لماهيتها يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منها واما الشبهة بانه
اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فقد مر جواب نقايضها
واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو التكوين ابتداء واستمرارها الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد
والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة الى المطلوب واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل
للحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما
عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما تذكر في مقامها في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية
غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدم عليه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لا بد ان يكون اسبابها
القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول
عند وجود تلك العلة ممكنا ذاتيا اذ المعلول بالذات لا يصير معلولا للشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستندا
لعلة زائدة اذ ما فرض اولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فما دامت
النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان
فيجب وجوده مثلا وتمام التقرير قد عرفته في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان سبب القريب للحوادث او
جزء منها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث ماهيته او حقيقته
عين الحدوث والتجدد كالحركة والمتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود التي حدوثها
في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجود
وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائية وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق
جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة
واما ان يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني
فالواقع اما ان يكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او يكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات
وهو محال وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون
علة وقد فرضناه كذلك هف وان كانت زمانية فسبيلها فهي الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر لم يكن
كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الحادث المادة نسبة لم تكن ولا بد هيهنا من حركة تلك المادة
توجبها قربا بعد بعد كالاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة تقرب لها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك
الصورة ولعلتها المؤثرة توضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها
على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقربه الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة فاما المؤثرة فانها تجب مقارنتها للاثر
ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يستتبع الابعد
نظرا لسابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا وقد وصل
ذلك الانتهاء سبب لاستعداده لان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء المتحرك بالحركة السابقة

الى ذلك

الى ذلك لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك الحد امتنع ان توجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك الى المذكور صار
بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت
ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة وهذا هو المعنى بقولهم الحركة يقرب
العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطى
بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور الى موضع بعده فيطاه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول
الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة المقربة البعيدة هي المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان
تلك الارادة الكلية يكون سببا لحصول ارادات جزئية يكون كل واحد منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من
حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك المسافة الحد وسيلة لان يحدث قصد اخر جزئي الى ان يتحرك من ذلك الى الذي
يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية الموجودة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث
واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة من جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهي ملاك العلية
والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتاخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتاخر لا بجعل وتاثير بل الجعل
والتاثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فمنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول
كقالب وحصر الثقل وكذا انتقالات الضوء على وجه الارض كقالب وحصر نور السراج وغيره والارادات الجزئية كتخصص وقالب
الارادة الواحدة الكلية فكذا نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلي هو الواهب لصورها
المتجددة ولكن فيضه في كل فرد مرهونة بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذلك
الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية
المتعاقبة على المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان لا يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة
تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امر متسابقة لا اول لها على الاتصال التجددي فلا بد من وجود
امر يحتمل الدوام التجددي على نعت الاتصال لئلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا ينقطع
اخرى باقية عند الله والذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الابداعي والذي يحتمل
الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة الى حد فاصل عن غيرها
وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبداه والى الله مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله
مجريها ومرسيها في القوة والفعل وما يرتبط باحكامها من ان لكل متحرك محركا وفي ان ما هي الحركات وفي اثبات القوة
وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى ان المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان
كل حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل
عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان الحدوث الاجسام بجملتها والاشارة
الى حدوث العالم كله ونحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شيء الا الباري جل ثناؤه وفيه
فصول في معاني القوة ان لفظ يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون موضوعة اولا
للمعنى الذي في الحيوان الذي يتمكن ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف
وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدء اولا زما اما المبدء فهو القدرة وهي كون الحيوان
بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك المعنى هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل عن
الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم
صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى

وهما لازم لها الوصف

ذلك اللازم وهو الانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر
لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منها في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت
ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غيره والى ذلك اللازم وهو الامكان
فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اى يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة
فعلا وتاثيرا بل انفعالا وتاثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فههنا لما نقلوا الى الامكان القوة سموا الامر الذى
يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع خاص
وبعضها ليس ممكنا له جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث
المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفنا القوة عرفنا القوي وعرفنا ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال
واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابل بجهة
اخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة
الذاتية للوجود او العدم اعنى الوجوب والامتناع لما سيتضح في اثبات المادة لكل ذى قوة حدوث وتجدد واما القوة بمعنى
الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية وسياتى تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانها انواع للقوة بمعنى
الصفة المؤثرة

في تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة تحديد مبدا التغير من شئ في شئ آخر من حيث هو آخر وانما قيد
التقييد بهذه الحيثية لان الشئ الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا
لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان يكون هناك
قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل بجهة اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير
من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات وراى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشئ
الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الفطريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في ان الشئ
يمتنع ان يكون مبدا التغير في نفسه لانه لو كان مبدا لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة وذلك المعنى له مادامت
ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدا تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا ثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل
قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحدة ينقسم اقساما وقوة المنفعل ايضا قد يكون في الاجسام وقد يكون في الارواح وكل
منهما قد يكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد يكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض
وايضا قد يكون قوة الشئ المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية
بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان تكون محدودة على امر واحد وقد يكون على امور كثيرة محدودة كقوة
المختارين على ما يختارونه وقد يكون على جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شئ قدير وضابط القول في القبيلين ان الشئ
كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان
في غاية تاكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وقوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها
مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالي المتعري في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي للفصول ومقومات للفصول كانت فيه
قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل بكل قسم لست اقول فيها استعداد كل شئ اذ الاستعداد لكونه
قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة وانما يستعد لامر مخصوص
لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من راس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال
مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فاما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فحصل من هذا التقسيم اربعة
اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة

مقومة واما

مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل
النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الافيون و
المسخنة في الفرفيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة
من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي تصدر عنها فعل واحد مع الشعور
بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك
هي القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية هذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان يكون مقولا على هذه الاقسام
الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور الجوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في
وصف جنسي عند الجمهور اما القسم الاول فانه يتكلم فيها في علم النفس فيه في مباحث المادة والصورة واما القسم الثالث
فانما يتكلم فيه في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الفلكيات الكيفيات والذي يجب ان يعلم ههنا بعد
ان علمت ان القوة الفاعلة قد يكون محدودة نحو شئ واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء
كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة يكون على شخص منتشر يخصصها بواحد شخصي من نوعه
دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية
كان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدة
الفعل فاما على هذا الشخص فانها يعدم مع وجود الفعل وهذا كما ان المعنى المعقول اذا تناول شخصا لم يبطل عند
عدم شخص ما بعينه واما اذا تناول شخصا مستندا الى امر مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب
الى الامكان قد عرفت انها نسبة الكمال الى النقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل
كما عرفت

في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان يكون
مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك فقال في الهيات الشفا القائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس
يقوى على القيام اى لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوى على ان يرى وعلى ان
يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى والعجب من اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا
الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى القوة بكونها مبدا للتغير ومبدا التغير اما ان يكون قد كملت
جهات مبدئيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال
تقدمه على الاثر وح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي
وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة
حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام
القوم على الوجه الذي فصلنا فاى حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر كانه خلط
بين القوة التي تقابل الفعل وتصحبه الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد اعترف
به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية وليس حاله
كحال الامكانات الذاتية التي يعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها مجردة عن الوجود في العقل فقط حين
ما هي موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدا ايضا مشترك بين مبدا امكان الشئ وبين مبدا فعلية الشئ فالصورة
النوعية يصدق عليها انها مبدا امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدا فعلية الانسانية والا لزم ان يكون
القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شئ واحد وهو مع الكثيا والقوم معترف بان مبدا التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد
منه الاثر واذا كمل صدر الاثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف

يكونان شيئا واحدا بل ما هو واحد فما كان مبدء صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدء للفعل بخصوصه فمبدء القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدء الفعل والوجوب شيء اخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشيء لا يكون الا مع الفعل ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدء التغير يعلم ان مثل هذا المبدء بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والامكان بالقياس الى ما هو مبدء له لان مبدء الامر اللازم له لا ينبغي ان يقال انه مبدء التغير في شيء اخر وسنزيدك ايضاحا

في ايضاح القول بان كل واحدة من القوة الفعلية والانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسر القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصح منه الفعل بشعور وارادة ثم فعل بمشية سواء كان المشية لازمة الذات او غير لازم فهو عنده قادر مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال لصدق الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه والى الحاجة الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار اخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او في غيرها كحاجة الغسال الثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعي غير الارادة وان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال الموصوف بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود لا لغرض من الامور الزائدة على نفسه كما في الواجب جل ذكره عند الحكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون معلومه عين هويته مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم و هذه الثلثة كلها مشتركة في ان كل منها فاعليته بالاختيار وانه يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او لازما لذاته زايدا او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين هو غير مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فعليتها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر منها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب موافقة لمبادئها المقتضية اياها المقومة لوجودها ففاعليتها اخرى مخالفة للطبيعي والقسري ومخالفة للارادي من حيث انها ارادية مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة ايضا الى البدن

فاذا نسبتها

فاذا نسبتها الى النفس فهي اختيارية واذا نسبتها الى البدن او الى الالة فهي تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره مضطرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي يقارن النطق لا يجب بانفرادها عن حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد يكون نسبتها الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين متنافيين نسبة واحدة فانه يكاد ان تعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان ويكون بقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل اللذة والالم ويتصور الشيء وضده فهي كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده بالحقيقة لا يكون لتلك القوى تامة الفاعلية اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد او رأي فكري او شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع ينبعث منها ارادة جازمة حاصلة على نهج المراد وهي التي يسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعضاء والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنه الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي ايضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت القوة المتحطة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلية قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانها تحتاج الى ان تلقاها قوتان فاعلتان حتى تصير بالفعل حد الرجولية احديهما المحركة اياها الى الصبوية وثانيهما المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانها تكفيه ان تلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان تصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي دونه كما سيجيء اثباته في موضعه ان شاء الله تعالى

في تقسيم اخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفاعلية قد يكون مبدء الوجود وقد يكون مبدء الحركة والالهيون من الحكماء يعنون من الفاعل مبدء الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون به مبدء الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدء الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان اولا فهو كالالة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك او فاعل منفعل محفوظ متبدل لا في ذاته وان سئلت الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء وينيل النقص فالشر اصلا وهو الباري جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات او ما دام الوصف او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورية ازلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها الا الاعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه وتقسيمها باختلاف الاستعداد دون الافاضة والايجاد

في طور اخر من التقسيم واعلم انك لما وقفت في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد يكون علة بالعرض فاعلم ان ههنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للزرع والباني للابنية فليست هي عللا مفيدة للوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة نسبتها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرايتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا

ليس الا مباشر الحركات ومبدء التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه
فصل في تحرير من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل
بالصناعة وبعضها تحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال المواد والآلات وحركات
فيكتسب النفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة
الماء للتبريد ويستعمل في بحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الاخرة يوم البعث
واما التي تحصل بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة او غضب او رأي ثم يتبعها غاية
بالعرض هي لم يكن بقصد ولا يتوجه الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل في
النفس بالتكرر لافاعيل بل ربما يؤدي بحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون
شبيها بما هو معد له فملكة الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات معينة
فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة
الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام
الحيوانية ويستعمل معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية

فصل في انه هل يجب سبق العدم
على الفعل في كل فاعلية ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعم المتكلمون وذلك
لذهابهم الى ان علة حاجة الممكن هي الحدوث دون الامكان فقط الا ان يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج
تحت احدى المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد
المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر
في مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكالطبيعة السارية
في الاجسام فيصدق فيه ان يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر
الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سيأتي واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى
ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند
المحققين ان وجود المعلول وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة
مهيته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم انه هو الوجود من
ضروريات انه بعد العدم والضروري غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام
بذاته لضعف جوهره ونقص هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وينتهي
في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور
والتسلسل وهو التمام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كان مقوما لها
فلو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهو بان كانت موجودة دائما لكنها انما يتم امكاناتها واستعداداتها
لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة
وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال
اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني فانظر في حال الفعل فان كان واقعا تحت الزمان
ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه

فصل في ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه
ان المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي
بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها متكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك

وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما
لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج
يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يتحلل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك وعلى
الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المختلفة الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة
الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات

في الحركة والسكون فانهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج
الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه
الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله ضمنا في
قوته وهذا من شانه ان يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من
شيئين باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ماله من حيث هو بالقوة ويستعلم عن قريب ان جنس
الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج
من حال الى حال اصلا يجب ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما ستبين
عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم
يكن بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها
خروج عن القوة لها الى الفعل لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظة الحركة هو ما كان خروجها لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم
ذلك الخروج عن الموضوع المقابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة
الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة
عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل التعريف
الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا
يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا تعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصور
هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها
الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة
ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها والآخر طرفها فمقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية
التصور وهكذا حال كثير من الامور التي هي ظاهرة الانية خفية المهية وح لا يلزم الدور وهذا الجواب ما ذكره
صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله
على دور خفي اذ لا بد ان تعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفاء
جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مقلدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا
عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك فاذن الحركة كمال ما يتحرك
لكنها تفترق عن سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة
خاصيتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون المتوجه متوجها اليه الثانية ان ذلك
التوجه ما دام كذلك فانه بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام
كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود
من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد فيها واحدة من هاتين الخاصتين فان الشيء اذا كان

مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل لحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا وايضا فعند حصوله
لا يبقى منه شيء بالقوة اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما
الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له
فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه الى المط مقدم لا محالة على حصول المط والا لم يكن الوصول اليه على
التدريج وكلامنا فيه فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة لا يكون كمالا في جسميته
وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطون الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة
اي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساويا لحاله قبل ذلك الان وبعده واما فيثاغورث فانه نقل عنه في تعريف
الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا ايضا ما ذكره افلاطون اذ فيه اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات في كل ان مغاير
لحالها قبل ذلك الان وبعده ويمكن توجيه كلاميهما بما يدل على تمام التعريف بان اخذ التدريج الاتصالي فيه فان
الشيء اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله في حين اخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متفقة
تدريجية على نعت الوحدة والاتصال وافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورث بالغيرية
والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل منه الامتداد والاتصال فليس شيء
منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفا ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة
مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون
قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة تغيرها
ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما توجب افادة الغيرية هو نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو ولو
كان الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا ان كان صفة
لها صفة غير خاصة فغير الحركة هو كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على
صفة واحدة مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء
في ازمنة مختلفة فان المتحرك في الاين في كل ان له اين اخر والمستحيل في كل آن كيف اخر وهذه رسوم اعتادها الا
الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه
اقول اما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورثي من ان الحركة نفس التجدد والخروج من حال الى غيره لا ما به يتجدد
الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وكذلك كل
في الرسوم واما الذي نقله من قوم ونيفره وهو انها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات التجدد
للاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات
والاستحالات العرضية   قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرح عيون الحكمة ان لي في خروج
الشيء من القوة الى الفعل على التدريج تشكيكا مع انه انعقد اراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون
لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فانه لو لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب
ان يكون حاله في هذا الآن كحاله قبل ذلك فلم يحدث فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث
شيء فيه او زوال شيء عنه فلو فرض انه حدث فيه شيء فذلك الذي حدث الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكلما
كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما
ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا

بخ اما ان

بخ اما ان يكون قد بقي منه شيء في القوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة
لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون
شيء واحد موجودا ومعدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فح الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل
فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الواحد
الاحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج
على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما الذي على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه
دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه واقول ان بهمنيار ذكر هذه الشبهة
ناقلا اياها عمن سبقه من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان و
الموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون منقضيا ولاحقا وجمهور المتاخرين سلكوا
هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكماء الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله حيث افاد ان النافين للحركة بمعنى القطع
قائلون بان التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا حادثا ثانيا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاء وحدات
على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان
او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان حجة ناهضة هناك ايضا اذ لا اختصاص له باحد الوجودين
اصلا واللازم خلف وقد اجتمعت الاراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى
غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر
تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات
التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس الاشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفقه
بل ميسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الان غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده
ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا يابى ذلك
اصلا لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج
في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما
ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك
الآن وهذا الغلط انما نشا من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف
الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات اولا والحركة ليست مما
يوجد دفعة ثم يستمر فليس له آن اول الحدوث ولا لجزء منها الا ان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص
بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل لحال قارة في الجسم يسيرا
يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته
فنقول لحال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى او من فعل الى فعل
او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون و
قوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة ولا عن تبدل
الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فان الهيولى لا حركة لها في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة
بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك
عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احتراز

بمعنى تبدل الجسم فى ضوئه مثلا او الانتقال عند سيره يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل فى حال فانه تدريجيا الا انه ليس
بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شىء واراده بالسببية المعبر عنها بالبا القريبة الغائية احترازا عن تبدل [illegible] افادة
تدريجية لا يكون الوصول الى الغاية تبعا عليه اوليا ذاتيا كما ستعلم فى مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد يكون ذاتية و
قد يكون عرضية وبذلك لا يخرج عن الحد الانتقال من جهة الى جهة او من اضافة الى اضافة اذ كل منهما وان كان تدريجيا
الا ان شيئا منهما ليس غاية ذاتية اولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل فى غيرهما وانما عمم فى الغاية المذكورة ليشمل ما
لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما
هو وضع تدريجى صالح لان يتصل الى اوضاع لا يكون شىء منها بالقوة بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ايضا
ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى الفعل وفى
الشفا ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليس كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المرادفة
اياها اذ هاتان اللفظتان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشىء فى المكان ثم نقلت الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يق
الحركة هى موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان ينقطع هذه الموافاة وتلك الحدود ينفرض بالموافاة
والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذى سنذكرها فى تحقيق القول فى نحو وجود الحركة قال
الشيخ فى الشفا الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدء الى المنتهى وذلك مما لا حصول له فى
الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها فاذا وجد فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود له
فى الاعيان اصلا بل فى الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذى تركه والى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت
صورة كونه فى المكان الاول فى الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان
فى الخيال فحينئذ يشعر الذهن بان الصورتين معا على انهما شىء واحد واما فى الخارج فلا يكون لها فى الوجود حصول قائم كما فى
الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك فى الوجود ولا الحالة التى بينهما لم وجود قائم الثانى وهو الامر الموجود
فى الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدء والمنتهى بحيث كل حد فرض فى الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة
موجودة مستمرة ما دام كون الشىء متحركا وليس فى هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك
متحركا لانه فى حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة
فى جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد فى المتحرك وهو فى آن لانه يصح ان يقال له فى كل آن يفرض فى حد متوسط
لا يكون قبله ولا بعده فيه والذى يقال من ان كل حركة ففى زمان فاما ان يعنى بالحركة الامر المتصل فهى فى الزمان ووجودها فيه
على سبيل وجود الامور فى الماضى وان كان بينهما فرق فان الامور الموجودة فى الماضى قد كان لها وجود فى آن من الآنات
كان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عنى به المعنى الثانى فكونه فى الزمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى
انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت فى كل آن من آنات ذلك الزمان فيكون
ثابتة فى هذا الزمان بواسطته هذا كلامه وفيه موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل ماهية نحو خاص
من الوجود وكونها فى الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ فى باب المضاف وانه موجود
فى الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه ولا يعنى بموجودية الشىء الا ذلك ومن هذا القبيل ماهية الحركة و
الزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل فى الخارج لانه الذى ينقسم
الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف
يكون محلا للموجود وعلة له الثانى انا نقول لعل غرض الشيخ من نفى وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم
موجود فى كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها فى الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة فى كل

آن يوجد

ان يوجد فيه الجسم المنعوت لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التى وصف بها حين وصف بها فالموجود فى الحركة
هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها
ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتاثرة آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت
طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجبا لحصول
الحركة فى القابل كما بينه الشيخ فى موضعه لان علة المتغير متغيرة وعلة الثابت ثابت لا محالة وكل حكم القابل للشىء الثالث ان نفى وجود
الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح وكيف حكم بنفيها والاولى ان نحمل كلامه على ان مراده هو نفى ان يكون لوجودها صورة
فى الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشدك الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما حيث
الحصول بالقيام اعنى قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها فى الوجود حصول قائم كما فى الذهن اذا الطرفان الى اخره
فان ما فى الذهن منها وان كانت بحسب الحدوث تدريجى الحصول لكنه دفعى البقا بخلاف ما فى الاعيان منها فانه تدريجى
الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفى وجود الحركة بالمعنى الاول كما ينص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال فى الشفا فى
فصل حل الشكوك المقولة فى الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل فى امر اعدامه وانه لا وجود له فهو مبنى على
انه لا وجود له فى الآن وفرق بين ان يق لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود له فى آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود
المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا فى النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه
ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفى المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة
يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فاثبات الذى يقابله وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دال
على وجود الامر مطلقا وان لم يكن فى آن او على جهة ما ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا
النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هى محققة الوجود محصلة ومنها ما هى
اضعف فى الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره من ان يناقض
نفسه فى كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة اقوى فى الوجود مما يوصف فى الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعنى
الزمان فيكون لها وجود فى الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم
ان معنى ما رامه من نفى وجود الحركة هو الذى اومانا اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له فى الاعيان
لانه كلى والكليات بما هى كليات اى معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة فى الخارج فالموجود من الحركة المعينة هى
الحصول فى حد معين وذلك امر آنى ولهذا ذهب جمع الى ان الحركة حصولات متعاقبة فى حدود من المسافة متتالية
فيلزم تتالى الآنات وتتالى الحدود وهو بط كيف ولو كان كذلك لم يكن واحد من تلك الحصولات كمالا اوليا بل هو كمال
الثانى لان الحركة هو السلوك الى الحصول فى حد معين والطلب له لانه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشىء ليس ذلك الشىء
بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى الحصولات الآنية و
الزمانية التى يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة الزمان
والفاعل المعين والمبدء الخاص والمنتهى الخاص وهى ايضا كما مر من الوجودات الضعيفة الوجود فيكفيها هذا من التعين
القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الخصوصيات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلى ونسبتها الى
المعنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة امر مركب من امور كل واحد منها
غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول بط كما بين فى مباحث الجسم والمقادير والثانى كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء
المفروضة منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد منها شىء بعد شىء فالجزء الموجود منها ان لم
يكن منقسما فكذا الذى يحصل بعد انقضائه مقارنا له ايضا غير منقسم فالحركة اذن مركبة من امور غير منقسمة

هف وان كان منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضنا حاصلا حاصلا هف
اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط اما ناشئ من الذهول
عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في الآن فنحن في هذه الشقوق نختار شق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من
من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما بلغ الى حيث ما يقف العقل
عن اعتبار التجزية والتنصيف والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود
ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها يقارن
قوتها وحدوثها عين زوالها كل جزء منها يستدعي عدم جزء اخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء
وحدوث شيء قبل شيء وهذا ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان الاضافات ضرب من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه
كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك

في اثبات المحرك الاول

انك قد عرفت حد الحركة انها فعل وكمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل
المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها
حادثة بل لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فعلا وقبولا تجدديين
واقعين تحت مقولتين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض
مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل شيئا هو لا يكون في نفسه محركا والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل
من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمسخن لا يسخن نفسه بل الماء يكون مسخونا بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا
بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما حرك الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان
لم يكن بالفعل في نفسه ولا بالقوة اذ ليست الحركة كمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن ههنا
دقيقة نستعلمها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو المبدء
المحرك على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر
متجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الاصل ان شاء الله فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة
امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا محالة تنتهي جهات
الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور والتسلسل كما ان جهات القوة يرجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة
لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول
والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع
الوجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لان
الجسم فيه قوة الحركة وله صورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة وفيه اشارة الى ان كل بسيط
الحقيقة ان يكون كل الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف ولم احد في وجه الارض من له علم بذلك

في دفع شكوك

وردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك لان الموقف من الحكماء في اثبات هذا المرام حججا متكثرة الاول لو كان الشيء متحركا
لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم بطلان المقدم الثاني لو تحرك لذاته كان
اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون
له امكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى الشق الثاني لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ايضا حركته
الى جانب اولى من حركته الى جانب اخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وذلك محال او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا

وصل اليه سكن

وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية
وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المقدم من اختلاف جهتي القوة
والفعل فالمتحرك اذا تحرك لم يخل اما ان يحرك لا بان يتحرك او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمع
انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هو بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا محال السادس ان نسبة المتحرك القابل
الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب
المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا يتحرك ابدا ولا متبقي الاجزاء المفروضة
في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه فلئن قلتم ان الطبيعة
انما يقتضي الحركة بشرط حالة منافية او فوت الحالة الملائمة فتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة
الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك
الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يكون اقتضاء الحركة بشرط حصول حالة منافرة وحينئذ
يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك
الا بان يقال لو كانت الجسمية بذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك
الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار معين وصورة وله هيولى اما مقدار
فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها
واحدة في الاجسام كلها وذلك لان صورة الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر
اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه
القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد والامور المختلفة فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان
كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال ولئن سلمنا ان الاجسام
مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها
هي مادتها المخصوصة اقول لكون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة البرهان عليه
وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع والاين كلها عوارض
واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا
الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان آخر فالقابل لهذه
الاوصاف والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعلي ايضا لكن لهم في اثبات
ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لا لازم الماهية بل
لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل امرا واحدا وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات
بهذه الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كل موصوف متصفا في الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد
وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها في موضعه كما سيأتي
ذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشأ
اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا
فانما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كان الاجسام
متخالفة الماهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيولى المتخالفة في الاجسام مبادي الحركات والاثار المختصة كل
منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد وليست هي ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وهذا ايضا يدفع

قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان
الفعل اقدم من القوة بحسب اصناف التقدم ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون حاله من الشكل والوضع والمقدار واجب
الحصول لها فذلك الوجوب ان كان للجسمية مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن كل
جسم متحركا وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان
ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك فغير تجويز الخرق والفساد وانها اللازمة
للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان
قيل ان تلك الملازمة لما حلت في الجسمية وهو المادة فان كانت الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك
الاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام
مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك اقول اما الذي ذكره
في الفلك فمبناه على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية
الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة
التي في الاجسام محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها او في غيرها مقتضية للفلكية او النارية او المائية وبالجملة الخواص
واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية الحركة المخصوصة
وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة وبالمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان
المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدأ الاثار المختصة ولا نعني بالطبيعة الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم
بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا يدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة
مشتركة ومتى تعذر ذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا يصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي قابلة
والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المطلب
وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل
ما قالوه واقول قد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان الوقوعي و
الايجابي بلا مرية واما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل
ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي
في تقسيم القوى المحركة وفي اثبات محرك
عقلي ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة
وان يفيد حصة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان الذات المتحركة لاحركها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك بان يتحرك
ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذ حرك العاشق والمعلم اذا حرك المتعلم وكما استحال وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ايضا
ان يتحرك متحركات معا الى غير النهاية وبيان ذلك اما اولا فلان المتحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم تناهي الاجسام و
اما ثانيا فلان العلل يجب ان يتناهى وذلك لانه ان كان متحركا اخر وبحركة يحرك هو ايضا متحرك فحيث ان يتحرك الا بعد ان يحرك
اخر فالمتوسط من هذه الثلثة له نسبتان ولم من بينها هذه الخاصية وهو انه يحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة
او غير متناهية فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم الحركة الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا
مخرج الامور من القوة الى الفعل والوجود وينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك
اما ان يكون محركا بان يعطي الجسم المتحرك المبدأ القريب الذي به يتحرك او محركا على انه غاية يؤتم بها او خير يتوجه اليه ومعشوق
ومعلوم ان كل قوة في جسم يحرك فانها يتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصح ان يكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات
ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا بالاتفاق او قسر فانه بقوة زايدة على الجسمية فهي اما الطبع او ارادة

نفسانية

نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا يكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص
اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب الحركة ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان
كان مفارقا مشاركا في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية فان المبدأ القريب
لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق
لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذلك واما
الثاني وهو ان يكون لقوة فيه فهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه
كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل ارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة مرجحة هذا الجسم لخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا
فان كان تأثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري لان الاتفاقيات
كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية او دائمية فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم
ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية فليست اذن بالاتفاق فبقي ان يكون لخاصية فيه ويكون تلك الخاصة لذاتها موجبة
للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية من حيازة واشكالها وغيرها لما ستتكلم
فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت
والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدأ الغريب والقاسر الى حالاتها الطبيعية وحفظت عليها تلك
الحالات فردت الماء الى برودتها والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا انحرفت امزجتها
ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق ومن هيهنا ايضا يعلم ان النفس ليست
بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم فان كل حادث فوجوده يسبقه قوة
الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه
يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن
معدوما وامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج
عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض في الخارج ليس من الامور العقلية
المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان وجود
المطلق جوهرا او لا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان
كذلك لكان واجب الوجود لذاته لا ممكنا للامكانية وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في
الخارج ثم يعرض له الاضافة له من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا الى شيء ما
لا حقيقيا فهي اعراض الموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض فيجب ان يكون
موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة القوة وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي
وان صح له العدم وهو عموم المشكك مثل الوجوب المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود
كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان يكون
الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى وانه محال لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان
الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتم وهذا محال على وجه ستقف عليه من تجدد هما مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم
ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدأ والا لسبقه موضوع اخر وكان الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك لم يسبق الامكان
امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فلم يسبقه لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر سبقا
زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يوجد لها

ان يصير بالفعل شيئا فانها هي امكان فعل فنقول لان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة
عقلت انها امكان وجود مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة الحوض فاذا حضر الذهن واحضر فيه ما يسعه من الماء
كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم وبهذا ينحل شبهة
من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه وان قيل
ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الماء
مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي هو ما يكون بالقياس الى الوجود
مطلقا ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان
وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصورة الجسمية والثاني كالنفوس الانسانية ليس وجودها
في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها
اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان
الواهب جواد يكفيه اقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين لك ان المادة علة لهذه
النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج اليها الوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس
الناطقة والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة
للحوادث لان يحمل امكان الوجود وليرجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن الحدوث ان كان هو صورة
فبان يوجد فيها في بعض الصورة هيهنا فيحتاج اليها المعنيين احدهما للحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود
الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية
المادة للنفس مما سنذكرها في بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان
لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار عقلي يعتبره الذهن عند ملاحظة مهية كلية له فيجد نسبتها الى الوجود بالامكان
كما مر في ان الفعل مقدم على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل مطلقا
وهذا مذهب اكثر الناس حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصول واللانظام العالم قبل نظامه ومهية الممكن
قبل وجوده وليس الامر كذلك والشيخ قد حكى في الشفا مذهبا لقوم زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا
وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل للهيولى وجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه
اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن
التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه
لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل يتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري وحسنها
نخرجها من لا انتظام الى النظام ومنهم من قال بالخليط والذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل
كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والانسان
من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتبر ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل
بوجوه التقدم فانها لا يقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر يقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ان لم يصر
بالفعل لم يكن مستعد الشيء فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن
ولا يكون بالقوة كالاوليات والعقول الفعالة ثم ان القوة يحتاج الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل بما يحتاج
فانه يحتاج الى مخرج آخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل ليس بحادث كما بين في تناهي العلل وايضا فان الفعل متصور بذاته
والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص

وكل قوة

وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو مع الفعل الكون وحيث يكون الشر فهناك بالقوة والشيء لا يكون من
وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في
غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها ضربا من الكون يتقوم مهيتها بالوجود اذ الوجود كما علمت متقدم على المهية تقدما بالحقيقة
فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل متقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف و
بالزمان وبالحقيقة كما اومانا اليه فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة
فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من
الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة
الشر بما هو قوة والقوة عدم ثاني الشر كما ان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل
وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها عدم امر يؤدي الى
العدم شيء آخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل
كما ان جهة الشرية رجعت في فعل الشر الى القوة في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره قد
علمت ان الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجي لا وجود له على وصف
الحضور والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او
امرا بالفعل ولا يصح ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها
امرا ثابتا بالفعل وذا اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول لا يصح اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون
مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا
اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض
كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة
يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك ويجب ان يكون في الشيء الذي يطرء له شيء معين ما بالقوة
فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزم ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة
ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان
الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشيء بالمعنى النسبي لا ما به تحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة
لوجود جوهري فلا يحصل الشيء بما هو انقص وجودا منه والثاني لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يكون
جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا توجد انواعها بالفعل
وما لا توجد بالفعل لا ينوع امرا بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك
الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة يعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام و
ستسمع كلاما فيه تنوير القلب في حكمة مشرقية ان الحركة لما كانت متحركية الشيء لانها نفس التجدد والانقضاء
يجب ان يكون علته القريبة امرا غير ثابت الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا
فالفاعل المباشر لها امر يكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات فكلما كانت الحركة من لوازم وجودها فلها مهية غير الحركة لكن الحركة
لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده
الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لفاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت المهية متجدد
الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهو جوهر يتقوم به الجسم ويحصل به نوعا و
هي كمال اول للجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية

الهوية وان كان ثابتة الماهية وبهذا تفرق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع
الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت او عنصرية وما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لا بد وان يكون
امرا ثابت الذات صحيح اذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب
ذاته وماهيته غير متجددة او عني به موضوع الحركات العرضية اللازمة في الوجود كالفلكية والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا فيه من
ان موضوع الحركة مركب من ما بالقوة ومما بالفعل هو المجمل يحتاج الى التفصيل وهو ان الموضوعية والعروض ان كانا في الوجود
كما في الحركات العارضية للجسم فحق ان موضوعها مركب في الخارج من امرين يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان
الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لا انجزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو بحاله وان كان العروض بحسب
التحليل العقلي كما في اللوازم فالفاعل والقابل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل
كل منهما متضمن للاخر وكما ان اثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكل حركة ثابت
ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة
والاستعداد كما علمت وحقيقة صورة الطبيعة لها الحدوث التجددي كما سينكشف ذلك زيادة الانكشاف فللهيولى في كل ان شيء
بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى تلزمها بالايجاب كما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى
غير الصورة التي توجدها الا بالاستعداد وهكذا تتقدم الصورة على المادة ذاتا وتتاخر هويتها الشخصية عنها زمانا فلكل منهما
تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولتشابه الصورة في الجسم البسيط
ظن انه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل هي واحدة بالحد والمعنى لا بالعدد والتشخص لانها متجددة متعاقبة في
كل ان على نعت الاتصال الا انه لا يكون امور متتالية متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء

في اثبات الطبيعة لكل متحرك

فانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت الا ولفظاهر ان فاعلها الطبيعة
واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذا اللتزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لا بد من انتهاء
القسر الى الطبيعة اولا الى ارادية واما اذا كانت ارادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا
ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق الميل والارادة والشوق هو القوة
المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوى هو بعينها الطبيعة بالاعضاء والالات جعلت مطيعة اياها لانها منبعث
عن النفس على الاعضاء التدبير البدن بواسطتها ونحن نعلن بالوجدان فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم الصادر
لم من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية
قوة جوهرية للجسم في الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه
وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان يكون فيه ميل طبيعي فثبت ان مزاول
الحركة مطلقا لا يكون الا الطبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال التجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لا يمكن صدور
هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم
يتغير لا يمكن ان يكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة
في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادة والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب
تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة واقول لما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في اخر الامر
ينتهي لا محالة الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا يكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة
فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هو مبدأ لم يستدع تجددها الذي فان قيل انهم صححوا استناد
التغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتين احدهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة

منتظم من

منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية فالحوادث الثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى
السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم فاقول هذا الوجه
غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد
في كل معد مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة الدائمة التجددية لها وكلامنا
في العلة الموجبة لاصل الحركة وكل معد لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتاخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى
يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذه الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال انما تنشأ حقيقتها المتجددة بين مادة
شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والافضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل
بايراد البدل على الاتصال وايضا من راجع الى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولاحظهما جميعا متاخرتان
في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام في لحوقهما معا بامر ثابت عائد من راس من انهما من اين حصلتا بعد ما فرض
الاصل وهو الطبيعة ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين على بطلان الغير
متناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين
حصلت تلك السلسلة فكذا نقول ههنا اذا لم يكن ههنا وجود امر شأنه التجدد والانقضاء الذاتي فمن اين حصلت التجددات
سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل ومن حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة
اخرى هي ليست غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند
الى امر يكون حقيقته وذاته متجددة لنسيانه التجدد لها وحقيقتها وهو الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث
وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في
الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت انه لا هوية لها الا تجدد امر وتغيره لا المتجدد فهي نفس
نسبة المتجدد لا الذي لها التجدد

في كيفية ربط المتغير بالثابت

لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا
بوجود متجدد اخر يكون علة لتجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او
الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذا نقول ان التجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده
يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعله نفسه جعلا بسيطا
لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقي مستلزمه التجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند
القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات الشيء ثبات تجدده
وفعليته فعلية قوة فلا محذر يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا من الوحدة وهي مساوقة
للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين
فالذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو
العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط
اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث ان لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة
ابدا ومن حيث انها قوة وامكان يستصحبها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما
الذاتي واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين الحادث والقديم وينحسم مادة الاشكال الذي
اعيت الفضلاء فتدبر

في نسبة الحركة الى المقولات

اذا قلنا الحركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها
ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر لكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس
لها الرابع ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف اخر تبدلا وتغيرا على التدريج والحق

هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فلقول الشيخ ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد اما ان يبقى بعينها
ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زايدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون تبدل في ذات السواد
بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث
سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع او من
صنف الى صنف فله في كل آن نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك
مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالتزايد اما ان يداخله او ينضم اليه من خارج والاول باطل لاستحالة
التداخل ولانه على فرضه ذلك لم يزد المقدار على ما كان فيه وكلامنا فيه والثاني ايض باطل لان ذلك كاتصال الخط بخط ما ليس
شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله اعني الهيولى
فقط او مقدارها على العموم كما هو المحقق عندنا فهنا مقادير متخالفة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام
الرازي لما نظر في قولهم ان التسود يخرج السواد من نوع زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض
تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه عن نوعه ويكون الموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود
المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي والبياض
كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انهما نوع واحد انتهى ما ذكره
وقد صوبه بقوله هذا الكلام حق وصواب لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه
المباحث ولست ادري ما ادعاه احد من حد حد ما السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد
بالفعل عند الثبات والسكون واظهر يكن سواد فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان للمتزايد في المقدار في كل آن مقدارا آخر
بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمانين والا لم يكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قالوا والذي وجدنا في
التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان تلك الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون
ممكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل والدليل قد دل على ان انفصالها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان
يلزم ما ذكرناه اقول هذا شك قوي كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلا اصوب واشفى من هذا الكلام وسيكون لنا
اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر ولا فرد زماني
متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة ولها افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود قد علمت انه مقدم على الماهية
فهنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة
بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا للانواع كثيرة
وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه
التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة
المعاني
من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى القوة والفعل هيهنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمد عليه
في هذا المقام ان السواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا تدرك بالحس بل تأتي لصغر زمانه
فيظن انه في كل آن فرد آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا يعتقد من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين واقول وهذا
مما لا فايدة فيه في دفع الاشكال المذكور لانه يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايض الا ان يرتكب فيه وجود الطفرة
التي يكذبها الحس ايض فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايض يعلم بما ذكر لانه لم يكن
شيء موضوعا للعارض لم يكن بواسطة في العروض الا ان يعني بكونه واسطة معنى آخر وهو كون طبيعة المطلقة باعتبار
وحدة ما اي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة

جنسا لها

جنسا لها فقد ذهب بعض فزعموا بان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال
وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح لان الحركة
تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هيهنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد
السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا عارضا بل هي من العوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس
وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب وان الكيف السيال
حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده لا امر زايد عليه ايض غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل انقسام الى السيلان والثبات
نوعية محتجين بان السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته خلاف ما ليس بسيال ومنهم من جعلها انقساما بالعوارض
كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليها ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتيازه
عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما اخترناه واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع
كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد في العدد فانها زوايد منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة
الخواص المتميزة الغير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة فتحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع الحركة في مقولة ان يكون الموضوع
متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجا لا دفعيا

في تعيين اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة

واتها لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود يتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة و
ما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايض بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها
بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما في مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب
اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها
بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانها موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين و
ربما كانت امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصول فيهما زمانا حتى يكون عند
الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحالة في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك
باعتبار ان منه الحركة هو المبدأ وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع
اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الاسبق عنده بالشخص والهوية بل بالمثل فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار
الجهتين الا عند المغايرة الى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدأ ومنتهى لشيء آخر واعلم ان
تسمية الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على سبيل المسامحة فان تلك الحدود في الحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا
انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة هو الصنف كما ذهب جماعة انها نفس المقولة التي وقع فيه الحركة وليس ذلك
بصحيح مطلقا بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا نسبت
الى الفاعل ولهذا يمتنع وقوع الحركة في شيء منهما لان فيها الخروج عن هيئة والتوجه الى هيئة فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها
لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون للمتحرك في كل
آن فرد من تلك المقولة فلابد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لهاتين المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في
التسخن يجب ان يكون الى التبرد فيلزم ان يكون الجسم في حالة تسخنه متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه
وان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها
وقع فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة
فان تحركها تابع لحركة اينية في العمامة او نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور
وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد او العدم وتفصيله في كتاب الشفا

ولكن هذا العدم يصح ان يعطى بسهما من الوجود لان الذى هو بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذى فيه حركة
وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زايد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زايدا لما فارقه اذا تحرك فاذن هذا الوصف للجسم
لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة فى الاتصاف به الى شىء كعدم القرنين فى الانسان مما لا ينسب الى
قوة علة فعدم الشىء له فانه يوجد عند ارتفاع علة الشىء له وجود بنحو من الانحاء وله علة هى بعينها علة الوجود
بالقوة ومن هيهنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم المهم ليس هو لا شيئا
على الاطلاق بل هو لا شيئية شىء فى شىء متعين بجا لوما معينة وهو كونه بالقوة

فى تحقيق وقوع الحركة فى كل
واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظ وكذا الوضع فانه فيه حركة للجسم المستدير على نفسه اما الجسم
الذى لا يحيط مكان كالجرم الاقصى الذى لا يختفيه خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة فى الوضع اذ
لا مكان له عندهم واما الذى فى مكان فاما ان يباين كليته كلية المكان ويباين اجزائه اجزاء المكان فقد اختلف نسبة
اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه فى مكانه فهذا الجسم تبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التى
فيها الحركة لا بد ان يقبل الاشتداد والاستكمال وهذا فى الاين والوضع غير ظ عند بعض من الناس وذلك متحقق فيهما فان
كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة فى الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرناه ليس هى نفس خروج
الشىء من الفعل الى القوة لا ما به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان التسود ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع فى سواده
قالوا فليس فى الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زايد عليه لامتناع اجتماع المثلين فى موضوع واحد بل يكون
له فى كل حد مبلغ اخر فيكون هذه الزيادات المتصلة هى الحركة لا السواد اذ لا يخفى انا اذا فرضناها سوادا فاما ان يكون
ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فصح ان يقال ما عدم
فما اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فليس سيالا كما ظن من انها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا ان له فى كل
آن مبلغ اخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان تشير الى موجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كلما
يتعاقب من الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كراس مخروط يمر على سطح فههنا نقطة واحدة موجودة فى زمان الحركة هى
مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط اخرى يتحد معها تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلقة تعينات تلك
النقط المفروضة فى الحدود وهكذا فى كل حركة شىء كالنقطة السيالة مستمر واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك فى كل واحد من الحدود
ففى اشتداد السواد يصح ان يقال السواد شىء كالاصل مستمر له وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على سواد الاصل وعلى زيادة
ولكن بحسب التحليل فى العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يتكمل
فى كل حين وقولهم الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع اخر منه وان له فى كل حد نوع آخر ايضا فيما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع
وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين
بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليس بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية
بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء فى المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته
امرا واحدا بالشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شىء من امر
تجدد الذات فى الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزمانى لا ينفك عن التبدل
فى نفس ذلك المتصل وستعلم هذا فى مستأنف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ذكره فان لها من قواطع
البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك

اعلم ان السواد مثلا كما اومأنا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية
واحدة اتصالية وله فى كل آن مفروض معنى نوعى اخر غير ما له قبل وما له بعد فاذا اشتد كما ذكرنا السوادات والحرارات
انواع متخالفة عند المشائين على اعتراف القوم طرا لزم ويثبت ههنا احكام ثلاثة الاول ان كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية

موجودة بوجود

موجودة بوجود واحد اتصالى اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق فى الخارج
غير المهية بمعنى ان الاصل فى الحقيقة هو الوجود والمهية معنى كلى معقول من كل وجود منتزع عنه محمول عليه متحدة معه ضربا
من الاتحاد وان كانت المهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتأخرون لزم فى صورة الاشتداد وجود
انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتالى الاجزاء التى لا تتجزى كما
يظهر بالتأمل والثانى ان السواد مثلا ثبت ان له فى حال اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها و
شخصيتها يندرج تحت انواع كثيرة ويتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية بحسب تبدل الوجود فى كماليته ونقصه وهذا
ضرب من الانقلاب وهو جائز لان الوجود هو الاصل والمهية يتبع له كما يتبع الظل للضوء فليجز مثله فى الجوهر والثالث
ان هذا الامر الاشتدادى مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم فى الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها زايل وبعضها
حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه حدوث فى وقت معين وعدم فى غيره وليس فيه اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير
على غير المنقسمات عند القائلين بها سيما اذا كان الوجود المستمر بعينه هو الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ابعض كل من تلك الابعاض
والافراد والانية فله وحدة سارية فى الاعداد لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان
قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه حادث فى كل حين صدقنا
فالعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده فى كل آن والناس فى ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية مثل هذا الحال و
هم متجددون فى كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة وبصيرة يرى كون ما هو الباقى وما هو الزائل المتجدد واحدا بعينه
ولنصرف العنان الى اثبات الحركة فى الجوهر تتميما لما سبق ذكره فنقول قد علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شؤون واطوار
ذاتية وله كمالية وتنقص والقائلون بالاشتداد الكيفى والازدياد الكمى ومقابليهما قائلون بان الحركة الواحدة امر شخصى فى مسافة
شخصية وموضوع شخصى واستدلوا عليه بان الكون فى الوسط الواقع من فاعل شخصى وقابل شخصى بين مبدء ومنتهى معينين
ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها فكذا المرسوم منها يكون واحدا متصلا
لا جزء له بوصف الجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز فى الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية فيهما
بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا شخصيا من باب الكم والكيف فليجز مثل ذلك فى الجوهر الصورى ويمكن اشتداده واستكماله فى
ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصى مستمر متفاوت الحصول فى شخصية وحدة الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى اخر بالقوة فى كل
يعرض واما الذى ذكره الشيخ وغيره فى نفى الاشتداد الجوهرى من قولهم لو وقع حركة فى الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد
وتنقص فاما ان يبقى نوعه فى وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية فى ذاته بل انما تغير
فى عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فقد احدث جوهرا اخر وكذا فى كل آن يفرض الاشتداد وحدث
جوهر اخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال فى الجوهر وانما جاز فى السواد والحرارة حيث كان امرا موجودا
بالفعل اعنى الجسم واما فى الجوهر الجسمانى فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى يفرض فى الجوهر حركة انتهى فاقول فيه
تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين المهية والوجود والاشتباه فى اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى
نوعه فى وسط الاشتداد ان اريد به بقاء وجوده بالشخص فنختار انه باق على الوجه الذى مر لان الوجود المتصل التدريجى
الواحد امر واحد زمانى والاشتداد كمالية فى ذلك الوجود والضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعى الذى قد كان منتزعا
من وجوده اولا فليبق وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التى له فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه
حدوث جوهر اخر اى وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كماليته او نقصه الموجودين فلا محالة
عليه صفات ذاتية جوهرية ولا يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هنا الوجود واحد شخصى متصل له حدود غير متناهية بالقوة
بحسب آنات مفروضة فى زمانه فليس وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفى المسمى

بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون وكون كل منها استكمالا تدريجيا وحركة كالبين في نحو
وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنا والاخر مستحيل تحكم محض بالحقيقة فان الاصل في كل
شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع
الجسماني ان يكون مادة يتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها الا ترى ان تبدل الصورة على
واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ
وغيره من الحكماء صرحوا بان العقل لا ينقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن الى صورة اخرى بدل الاولى مع انحفاظها
المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم بالمعنى
الذي هو مادة غير محمول له وان لم يكن كذلك بالمعنى المحمول على الاجسام المتخالفة اذا الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل
ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة الكم التي اضطرب المتاخرون
في حلها حتى انكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قال الاضافة مقدار الى مقدار اخر يوجب انعدامه وكذا انفصال الجزء مقدارا
عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت
في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته وقد سئل عن هذه المسئلة بهذه العبارة
اما الشيء الثابت في الحيوان فلعله اقرب الى البيان وفي الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان
اصعب اذا لم يكن ثابتا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذ كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي
التميز بالقوة وليس قطع اولى من قطع وكيف يكون عدد غير متناهية متجددا في زمان محصور ولعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون
ثابتا وليس الحكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها اي يكسبها مادة واكثر منها
وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة المادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى ثم يتبعها الى اخر مدة
بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكبر مما كان والقوة سارية
في الجميع ليس قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن
نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس نباتا واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد
دفعة هو اخر بالتشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انحلال
ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا ينقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ولعل الحيوان
او النبات اصلا غير مختلط لكن هذا يخالف الراي الذي يظهر منا او لعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه بالحقيقة والجوهر الاول
ينقسم في الحوادث من بعد انفصاله لا يعدم مع ذلك اتصالا او فيه المبدأ الاصلي او لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا
زمانا لوقوف الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبايل اذا حام حواليها العقل وفرغ اليها ونظر في اعطافها رجوت ان يجد من الله مخلصا
الى جانب الحق واما بما عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد جماعتنا في ان يتعاونوا على ادراك الحق هذا ولا تيأس من روح الله انتهى
كلامه فعلم من ذلك انه متحير في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات
شيء ثابت في ساير الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قد ربت انتهى فعلم ان ذلك امر غير منقدح
عليه الشيخ ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع
من حد الى حد كما قال الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى اخرها
غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل المأخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن
الزوايد الصورية لان وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط تقتضي مقدارا معينا فاما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية
وصورة اخرى يتحفظ نوعيا بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ فصل الاخير له مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب الجنس

يعتبر فيها

يعتبر فيها او الفصل محصلا فتبدل احاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري
الى شيء مقداري يوجب ابطال [illegible] انما يصح فيما الكل واحد وجود بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة
تدريجية في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل
الاخير فشيئيته محفوظ ما دام فصله الاخير متعين وباقي المقومات للماهية من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء
ماهيته معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي
هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل فتبدله يوجب
تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل للجسم النامي وتماميته ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحاملها
فلا جرم تبدل الافراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقييد
وهكذا حكم الحيوان ولتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه
فالنامي اذا تبدل له مقاديره فعند ذلك يتبدل لجسميته تشخصها ولا يتبدل ذاته وجوهر النامي بتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي قد انعدم
شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم بتشخصه لا هو ولا جزؤه لان ما هو جزء له ليس الا مطلق الجسمية فاي فرد تحققت على
الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة فهي من الشخص حفظ نوعه كأنه القوى
النباتية والتشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة وتدربت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول
هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف فهي هيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في عالم الكون وهو حاصل من
عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والتبدل بعد ما كان متحفظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبايع المركبة
لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني التي المتحدة ثم بدا اثبات هذا النوع التي ثبت لا انواع اخرى هو موجود بوجودات متعددة
بالفعل مختلفة بالماهية فيه الفصل الاخير للنوع الكامل كالانسان مثلا لكمال شرفه في الوجود يوجد له بجمعيته كل ما يوجد في الانواع التي تحتها
في الفضيلة الوجودية منفردة لان هذا تمام تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع
الطبايع الجسمانية كما سنوضح زيادة الايضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا
كالاصل وجوهرا يتبدل لوجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص
ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب الينا من كل قريب فتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبي
لانها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها وانما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك
الصور العلمية التي توجد في اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر
الحاس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر متحقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين
وان شئت ان تعد طبايع القاصرين وموعد بيانه موضع اخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز
في الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض الغارة وغير الغارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة
على وجه اخر اذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة فرد مشترك ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا
الحال في الجوهر الصوري فكما ان السواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا ومتصلا بين المبدأ والمنتهى محفوظا وحدته نوعا
بالعدد كم من السواد وواحدا بالابهام وهو مطلق سواديته والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك
في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين الطرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم
فكذلك الجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل الهوية باعتبار له حدود كذلك والبرهان
على بقاء الشخص هيهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد
والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان

السواد فاشتداده غيرنا فيه وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وتبدل الادراكات والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل
شيء هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهوية واحدة ولم يحصل لكل مقام ودرجة صفات ذاتية
كلية وانفقت لم مع وحدته معان مختلفة يمتنع عرضه متحدة معرضا من الاتحاد تفريع فالحركة بمنزلة شخص وعمر الطبيعة كما ان
الزمان شخص وعمر الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس متشخص بتشخصها ولعلك تقول
ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه استحالة الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يقتضي
ذاتها طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبع
عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة
في عناصر البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتية لانها قوة منبعثة من ذاتها وللاخرى قسري
وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب عصيان الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احدهما
طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحدهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات
الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا
واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود
والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي
نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها تخدمها طوعا ورضاء وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية
والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة
لها باقية مع النفس والاخرى بائدة هالكة وفي هذا سر المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في استيناف برهان
اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها لانها لو
كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة جسمانية
ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم يكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقية الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا
بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر عنه الشيء اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه
موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده
متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل وانفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما
لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال لم منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع
لكانت مستغنية عن المادة في فعلها فكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم
من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة الذي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها والى ما حل
في ذاتها والا لكان لذي الوضع وضع اخر هذا مح فكل ما يفعل للمادة او يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها
ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في مادتها والا لتقدمت المادة الشخصية على المادة فاذا جميع
الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة
من غير تخلل جعل وتاثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون للوجود مبدأ اعلى من الطبيعة ولوازمها واثارها
من جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معيتين في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا في
ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة
وبقاؤه مع بقائها وكذا في ساير الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان
فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى

لان الصورة

لان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة او آلة متقدمة عليها الا انهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع
هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك
تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصريات من البسايط والمركبات برهان اخر
مشرقي كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى الشخص نسبة لوازم الفصول
الاشتقاقية كالناطق للانسان الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند جمهور الحكماء والحق انها
علامات للتشخص والعلامة هيهنا العنوان للشيء المعبر بمفهوم عن ذلك الشيء كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي
بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس
الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم ساير الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا
منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة
لا مهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في نسبتها بالمتشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم
منبعثة عنه انبعاث الضوء عن المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات
كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان كل طبيعة
جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب
تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض
ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد وهكذا كما
ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحليل والذوبان والسيلان وانما هو متجدد الذات الباقية بورود
الامثال على الاتصال والخلق في غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذا حال الصور الطبيعية للاشياء فانها متجددة
من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر الذات ومن جهة وجودها العقلي وصورها المفارقة
الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله ولست اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله لا بابقاء الله اياها وبين المعنيين
فرقان كما سياتي تحقيقه في موضعه فالاول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا
زائل لاستحالة ان يزول شيء من الاشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين في هدم ما
ذكره الشيخ وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه اخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل
الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثه دفعة وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها في
وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها
ثم لا بد وان تحصل عقيبها صورة فتلك الصورة المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من ان واحد او لا يكون فان
وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متتالية انية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة الى حجتين
احديهما انه يلزم تتالي الانات وهو منقوض بالحركة في الكيف وغيره والثانية ان الحركة يستدعي وجود الموضوع
والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف
فيصح الحركة فيه فاذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع كلام الاول لغوا ضايعا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها
ان الحركة في الصورة انما يكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة يستلزم عدم الذات فاذن كل
شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قولهم عدم الصورة
يوجب عدم الذات ان عني به ان عدمها يوجب عدم الجملة المتحرك هو المحل مع صورة ما اي صورة كانت كما ان الحركة
في الكم وكيفية ما وان عني ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة

كاينة بعدما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية فكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك
فان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنيا عن المادة وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة
موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد سؤالا على نفسه في باب تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة التي عينتها بلا توفيلزم
من زوالها عدم المادة واجاب عنه بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فينقدم ان يقع الحركة في الصورة فلا
يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد الاتصالي الذي لا ينافي
التشخصية كما صرح به في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع اخر مرادهما ما يكون
بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون لانواع الغير المتناهية فيه بالقوة
وكذا حال الصورة في تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرهما وبين ضعفها وهو ان الجوهر لا ضد له فلا يكون
فيه حركة لان الحركة سلوك عن ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا انا عنينا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة
لا ضد لها وان لم نعتبر ذلك بل نكتفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان
مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف

في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجسام السماوية والارضية

ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في
الزمان والحركة واختلفوا في ان ايهما غير قار بالذات والاخر بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة
تابعة له في عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت فلم يقل بها احد
فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم يحمل على انه
مبني على الفرق بين حال المهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر مهيته مهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها
وجود التجدد والانقضاء وليس لها مهية كذلك وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل لا عما به الشيء الخارج
عنها اليه وهو معنى نسبي والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها تابعان لتجدد ما نسبت اليه وثباته فضلا
عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فههنا ثلثة اشياء تجدد شيء وشيء به التجدد وشيء متجدد والاول
معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشيء من القوة او حدوث الشيء فمعناهما غير معنى الخارج
من القوة كالحادث والخارج غير الذي به الخروج والحدوث وكما ان في الابيض امورا ثلثة ابيضية وهي معنى نسبي انتزاعي
وبياض وشيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب
الخارج واما ما به الخروج منها فالخروج منها اليه اولا فهي نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهي المادة واما الجرم
فهو جوهر آخر ملكي او فلكي واما مقدار الخروج فهو الزمان فان هويته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا عرضيا
للحركة بل على قياس الجسم التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعي كما سيجيء من ان الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه ورابعا
فقولك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فاول حكيم قال به في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء
حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى
تبدل الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
وقوله كل اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد
وقوله كل الينا راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة انه ما وجوده مثابك
لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه هي بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ
الى الرسل اسند التوفي اليهم بلا تفريط في احدهما وافراط في الاخر وفي كلمات الاوائل تصريحات وتنبيهات عليه فقد قال

المعلم للفلسفة

المعلم للفلسفة اليونانية ارسطوطاليس في كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام
ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان
العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حياة لبادت الاشياء وهلكت هذه عبارته وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال
وان الاجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها والارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال في موضع آخر منه ان كانت النفس جرما من الاجرام
او من نحو الاجرام لكانت منقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى
ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرما محضا وهذا محال انتهى وهذا ايضا صريح في تجدد
الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما ذكرنا آنفا من ان الهيولى شأنها العدم فكلما افاضت عليها صورة من المبدأ انعدمت فيها ثم افاضت
بايراد البدل ومما يدل على ذلك راي ذينون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية دائرة اما
بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى
انتهى ما ذكره ناقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وسننقل اقوالا كثيرة من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام
ودثورها وزوالها في مستأنف الكلام انشاء الله ولنا ايضا رسالة معمولة لحدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا ومن اراد الاطلاع
على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرنا ما قال الشيخ العربي قدس سره في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي
دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله وأتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالوجود كله متحرك
على الدوام دنيا وآخرة لان التكوين لا يكون الا عن مكون فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق
اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمية

في ان اقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا اتمها واشرفها

اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو والذبول
فيفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك عنه وهي والوضعية يستغنيان عن الكمية
والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلوان من حركة كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخن او تجميد مبرد والاستحالة لا يكون دائمة
فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار او محيل الماء بان تقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من
الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او واحدة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد
المكانية كلها والاخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين نحو النقطتين جهة السكون لا يكون الا في زمان لا فاقة
الحركة كما مر وقوة الشيء لا بد ان يكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة
بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي يقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن سائر الحركات
العرضية وهي لا يستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة اتمها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون
لا نرعدها وهو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقر الى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة
التي هو يقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها اتمها فلانها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية
كما في الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف في السرعة والبطؤ الماستعمل في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا
محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب له والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت الغاية للحركة الطبيعية
الاينية ويشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك الى الحيز الطبيعي والقسرية تضعف اخيرا كلما ابعد من القاسر وذلك لان الشيء كلما
هو اقرب عن مبدئه واصله فهو اشد واقوى وكلما ابعد منه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة والتام
اشرف من الناقص فالدورية اشرف من سائر الحركات كما ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وحيا يكون اقدم الاجرام واتمها
واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه يستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه فحركتها المستقيمة تحدد جهات الحركة
الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعده في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات انشاء الله

في اثبات حقيقة الزمان

ولانه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركة وبامر ضرورية في الانقسام الوهمي علاجها اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على
الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركة في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافهما
فيما اوفي احدهما تارة واخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقداريا فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام
وهيئاتها لانه امر غير قار فهو مقدار امر غير قار وهي الحركة وشرح ذلك موكول الى العلم الطبيعي واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث
هو بعد شي له قبلية عليه لا يجامع بها البعدية كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيهما الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن اذ ذات
الفاعل مما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق للشي عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته
ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا
الامر الذي هو ملاك هذا التقدم والتاخر يتجدد قبليات وبعديات وتصرم متقدمات ومتاخرات فلا بد
من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال لحاذاة الحركات الواقعة في المسافات المستمرة الانقسام الى
ما لا ينقسم اصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة اوذو كمية
متصلة غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على التجدد والتجددي لا يمكن ان يكون
مفارقا عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجددة الهوية بل متجددة الحقيقة او مقدار
تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذو حركة ذاتية متقدرة من جهة اتصاله ومتعددة من جهة انقسامه الوهمي
الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال وله ايضا تجدد وانقضاء فكانه شي بين مراتب القوة ومحوضة
الفعل فمن جهة وجوده ووحدته وامره يحتاج الى فاعل حافظ مديم ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل يقبل امكانه
وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا واحدا يجب
ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا الموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون
متبرئ الذات عن المادة وعلائقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان
اخرى ومادة سابقة وعدم قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم عليه
شي بهذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون من جسم اخر او يكون من جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون
قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كيفية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة
كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على ساير الاجرام واما من جهة كونه حدوثيا ومتجددا
ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه اكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة
وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود
واعلم انه يجب ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات التي بها يتقرب الى مبدئها الاعلى قال
الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انه لم يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت
بالنوع كما لا يستبقى نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لا يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية
وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة وقال في موضع اخر
منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يكون بعده كما يكون هو ايضا غاية الطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص
التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في الجوهر السماوي وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس الجزئي له تصورا بعد
تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب التخيل الاخر بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور
الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا يجوز ان يصدر منه حركة مثل حركة نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة
واحدة بالعدد وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم هذه عبارات الشيخ بالفاظه وهو في القول

بانات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعنى بالحركة في
الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون مبادئها الحركة اياها بالذات ولما
يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتحتها لانها صور جوهرية اشرف من الجواهر
العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما صرح به وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي
والبعض الاخر قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الجزئية
واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال
التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل
منه قسرا وقال ايضا هذه الاوضاع والاينونات كلها طبيعية له اشتهى قول المخرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من
اينونه طبيعي ومع كونه طبيعيا ينتقل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة
وكذا ما يشخصه من الاوضاع والاينونات وساير اللوازم وهذا وان لم يكن مذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا ان الحق الذي لا محيص عنه و
يناسب آرائهم ان طبيعة الفلك تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق من غير خصوصية لشي منها واعتبار ذلك الخصوصيات لاجل بقاء
النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا معنى شخصيا الا المعنى الكلي لانه
وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكر في كتاب قاطيغورياس ان تسميتهم الاشخاص الجوهرية
بالجوهر الاول وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة لان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود
ان الموجود في كل شي بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسها وانما التي بها الطبايع الكلية فليس لها وجود في الخارج ولا في الاذهان
الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له
وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم يتشخص على سطلقة الزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان
ففاعل الشي غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشي ففاعل الزمان من جهة وحدته الاتصالية ونسبته الى اجزائه المتقدمة
والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا ويكون على حد وعلى بقاء شيئا واحدا اذ الشي الذي يجري الغير
بالذات يفاعل بعين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف
والاين وساير العوارض المادية امور سيالة بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون له ذات ذات اعتبار
وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى
بحسب هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى اذ لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة
وحدتها والطبيعة الجسمية الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه وعدمه بتجدده وتعين
الزمانيات وبجهة تجددها الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي
وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه ووضعه جهة الى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف تحليلها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا
اليه اما من مقومات التشخص الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم والملزوم
فالاكوان الجسمانية مطلقا اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون
مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا
في الكم وغيره هذه الامور مع انها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة
الزمان والمكان وهو الله سبحانه لانه الاحدية او من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا ينفض او عالم امره الذي انما
امره لشي كن فيكون في انه متقدم على ذات الزمان والحركة شي الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يقترن به وعنه
امور تجددية واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا او عدما او غيرهما اي تقدما لا يجامع بحسبه

القبل للبعد يكون زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشئ لا بد ان يكون مختلطة بغير الذات والوجود بذلك الشئ فلا يتقدم على الزمان الا البارى وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلى وتارة بالصقاع عند قوم واخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور الالهية عند الافلاطونيين والناس فيما يعشقون مذاهب فلما لم يتقدم على الزمان والحركة شئ هذا التقدم التجددى لكان عند وجوده عدمه او كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه يمكن الوجود فلو لم يسبق امكان الكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد ان يكون من شانه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا اجساما وجسمانيا وكل ما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركة فاما لعدم علته او لعدم شئ من احوال العلة او شرايطها التى لتحصيلها حركة فاذا وجدت الحركة فالحدوث علته بحركة والكلام فى حدوث تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة اما ان وجدت مجتمعة معا او متعاقبة على التوالى وكلاهما محال عندنا وعند محقق الفلاسفة اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان المسامتة وبرهان ذى الوسط والطرفين ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شئ حادثة لا بد لها من علة حادثة واما الثانى فلان كل واحد منها لو كان موجودا بالفعل فى آن واحد يتلو بعضها بعضا لزم تالى الانات وتشافع الحدود وستعلم استحالته فى نفى الجواهر الفردية وما فى حكمها وان كان كل منها فى زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها متصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها الا ذهنا وفيما لا وجود لها الا ذهنا وخارجا فلا ترتيب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها فى الذهن فلاستحالة استحضار الوهم امورا غير متناهية متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما فى العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام فى اسباب وجود الشئ الواقع فى نفس الامر وان كان ترتيبها كترتيب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التى هى صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التى هى ايضا جزئياتها بوجه ولان السيال الذى بازائه ما نسبته الى الزمان نسبة التوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل فههنا امر عقلى هو جوهر فعال واحد ذو شؤون غير متناهية كما فى قوله تعالى كل يوم هو فى شأن فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت ان كل جسم وجسمانى واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات البارى لا سبيل الى الاول لان النفس بما هى متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة لكونها محلا للزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال اما البارى ذاته او بتوسط امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب يشتمل على ملائكة كثيرة هى جنود للرب تعالى كما اشار اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح اليه لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الآمر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق فعالم خلقه وكلما الخلق وتقديره ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجود متراخية الهويات عن الله وعلمه بخلاف عالم امره والله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال وهو امر وخالق ابدا وسرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لازمان لهوياتها المادية ولذا قال فى كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضئ بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متأخر عن وجود الكاتب فهو مقدم عليهما جميعا ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

فى ربط الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم فى ارتباط الحادث بالقديم والذى هو اسد الاقوال الواردة منهم واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدائمة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بد وفهى دائمة باعتبار وبه استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذى هو موضوع هذه القضية هو الهوية التى عرض لها الحدوث من حيث هى معروضة له والحركة ليست كذلك بل هى

حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث والتجدد وان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا ايضا الى ان يكون علتها متجددة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذى يتجدد واما المعنى الذى هو نفس التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير لا بد ان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التى يفتقر اليه المعنى الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهى الى شئ مهيته هى نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للتغيرات والمهية التى هى نفس التغير هى الحركة ولهذا عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة لكنه فيه مواضع خلل كثيرة الاول ان الحركة امر نسبى ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشئ من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذى فيه الحركة والحركة هى تجدد المتجدد وحدوث الحادث الثانى ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث بما موجود بالفعل والكلام فى العلة الموجبة للشئ والعلة الموجبة له يجب ان يكون موجودة مع فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون وجود اقوى من وجود معلوله اذ الحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبه مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددى البحت ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية لها فهى غير مجعولة ولا حاجة لها الى علة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصى وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التى لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية فى الهيولى التى هى محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر مهيته فى الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده فى الخارج مستغن القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للمهية اذا جردت عن اعتبار الوجود وكما ان وجود الشئ متفاوت الحصول بنفسه فى الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجود تدريجى الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار والتحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة الحاصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصى لا يكون الا متدرج الحصول لست اقول ان مهيته يقتضى التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زايد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشئ ووجوده لان حقيقة الوجود لا يحصل فى الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته وكلما يحصل فى الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا فى الذهن لكان الجزئى كليا والخارج ذهنا والوجود مهية والكل ممتنع

واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلة لمحسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير التعليمية كالجسم التعليمى فان نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحى سواء كان فى مادة وطبيعة مخصوصة او كان فى الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلى والكلى لا يكون ممتدا متقدرا ولا فى ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا مقدار ولا ذا تقدر اى لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لوجوده وان سئلت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت او مركبة مما لا مطابق لها فى العقل الا فيما هو بما هوية شخصية لا يحتمل الشركة

وما في العقل امور كلية يحمل الشركة فكذلك الهويات الصورية النوعية للطبايع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام
التي هي مباد لفصولها الذاتية الحقيقية وجودات متجددة لا ماهيات من حيث هي اثبات دائمة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية يسمى
الماهيات بالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنتزعة عنها كما عرفت من قبل ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب
على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة ولا تحت شيء من المقولات لا عرضا بل انما هي هويات وجودية بسيطة
بالذات تتحد [illegible] لا كم ولا كيف ولا غيرهما من المقولات واجناسها وانواعها لانها وجودات محضة فانها شئون من شئونات الحق الاول
وهي اثار لاشعته العقلية وظلال لاشراقاته النورية   ولكنا نرجع ونقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة
بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور
صورا مفارقة فيكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض وهو التناقض اذ التجدد ينافي الوجود المفارقي
وان صدرت عنه في قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل اخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا ينتهي الى
لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او بما يلزم ذاته كافية في القبول فيكون الصورة ثابتة ايضا لا متجددة والمفروض
انها متجددة وان لم يكن ذاته ولا مع ما يلازم ذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف
بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة
بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عايد في حصول كل
استعداد خاص جزئي لما مر ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فالاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل
سابقة عليه بالطبع لا بالزمان فانها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك ان ما اسلفنا من الكلام يغني
بحل هذه الشبهة ونظايرها فان المادة القابلة ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان
معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا بوجه متحصلا نوعيا والقوة عدمية يتحصل بما هي بقوة عليه فيكفي في تحصلها
بما هي بلحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهي ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان
جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما يتحصل ويتقوم بالصورة المقترنة بها الا انها تحصلها اتم
من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من مادتها من
جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فيتحد بها المادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجددها لست
اقول من جهة استعدادها السابق اذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص
لاحق من اشخاص طبيعة مستلزم لشخص اخر من اشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده الا سبقا ذاتيا
كما علمت من حال الهويات المتجددة المنقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان
لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا يحتاج الى مادة ولا استعداد او
حركة او زمان او عدم زمان او حدوث او امكان استعدادي ولها شئونات وجودية كونية متعاقبة على نعت
الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى تكثر شئونها
المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك
القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة مطلقة اية صورة كانت يكون
القوة قوة لها او عليها او على كل ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هي
جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة الى الفعل يقابلها
بطلت لبطلان صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما يبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة
الحيوان التي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة يحدث بانقضاء سابقتها ويبطل هي

بلحوق عاقبة على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك
الاختصاص ربما لم يكن بامر زايد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زايد عليها وذلك
فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقها ولاحقها حتى يرد السؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات
منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زايد على نفس
الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وان يكون معروفا في وقته وهكذا الى ان ينتهي العلل الى هوية خاصة بزمان معين
لذاته وهويته لا بامر زايد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل الى غير النهاية وحاصل الكلام انه
كما ان للوجود حقايق مختلفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض مختلفة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية
مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها متميزة
عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها غيره ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من
افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زايد على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم السوادات المتعددة لها مرتبة
واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياضات التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس
ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زايد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض
زايدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كان في الحقايق الوجودية
المتمايزة بذاتها لا بجعل جاعل بجعلها كذلك بل بجعل بسيط بجعل نفس هوياتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة
بالتقدم والتاخر الذاتيين الذين لا يجامع القبل والبعد لذاتهما لا بقبلية زايدة وبعدية زايدة بل بنفس هويات الاجزاء
المتقدمات والمتاخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة
في التقدم والتاخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا
ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان لان
الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتاخرها
الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني
يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتاخر زمانيين والاخر دفعي يقبل الانقسام الى متقدم ومتاخر مكانيين ونسبة المقدار
الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية
بغير اتصالها هي مقاديرها فكذلك اتصال الزمان ليس بزايد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع
الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه
اجدى من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في ماهية الزمان لعلم ان ليس لها اعتبار الا في العقل وليس عروضها لما هي
عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء من السواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض
التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية
ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء
ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم
كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا بذلك ان ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء لشيء والزمان
كميتها ولهذا ادعى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهي لا تزيد
عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط   ذكر في الشفا ان من الناس من
نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم

من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة ما على جهة ما لامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت
تلك اوقات لهذه فجعل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث تعرض مع وجوده عرض اخر اي عرض كان فهو وقت لذلك
الامر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات
ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك
زمانا دون ساير الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة للاعصار السالفة في
مهية الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود والاشاعرة من
المتكلمين اخلوا الثالث تلك المذاهب ومن الذاهبين الى الرابع من جعل للزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود
بذاته واليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من ادرجه في الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة
بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الرأي منسوب الى افلاطون الالهي وبعض اتباعه وشرع الاشراقيين
استحال ان يقع تغير في ذات الزمان والمدة اصلا ما لم تنسب ذاته الى المتغيرات فليعلم ذاته ان لم يقع فيها شيء من الحركات
والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان وقعت حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان
والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم اذا اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة
بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته
الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المشرقية قد تحير في الزمان وقد تشبث في شرحه لعيون الحكمة
للشيخ الرئيس بذيل افلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الآن ما وجدت
الحقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك في هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة
تعصبا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الادلة وايراد الشكوك
ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع
الى مذهب افلاطون والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة المذكورة التي
بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب ومن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك
فالعلم التام ليس الا من عند الله وقال ايضا موردا على ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث
اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان مفاد القبلية والمعية والبعدية يوجب لوقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه
بهذه الاحوال لزم التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية
والمعية والبعدية فهو بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول الامام افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء
من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما ان حصل فيه الحركات والتغيرات ثم حصل
لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى
ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل جاعل بين وجود ذاتها ووجود تجددها و
الشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث بين حلها
في موضع اللايق بها والحق ان وجود الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث اليومية ولا
بالمعية معها الا معية اخرى غير الزمانية فهي المعية القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى
وجود الزمان مطلقا اراد به انه ليس له وجود غير وجود الامر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان
اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على المهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها
في الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته

وهويته وهو

وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية ولوحنا الى ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من
العوارض الوجودية بل وجود المقدار بنفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود
من عوارض المهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة العقلية
المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي تتقدر وتمتد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله
سرمدا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهم الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان
الدهر هو الله وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كائن يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكمة
نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري
الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية
الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية

في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود

قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعدا ايضا وليس القبل بما هو
قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل لان ذاته توجد مقارنة ايضا ولا شيء من الاشياء التي
يصح ان يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا هو ان ذلك الشيء مقترن بزمان حدوث
وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في ان يفرض نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان
بداية ولا نهاية ولهذا ذكر المعلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم ان الزمان من لوازم
الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق الجواد لا ينقطع افاضته وخيره لا ينقض
ولا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين
سابق ولاحق كما مر بنا الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر كما ان فوقية العدم خارج العالم وهم محض
فكما لا يلزم من تناهي المكان ان يكون عدمه في مكان فكذا لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول ان العقل يجد ببديهته
ترتيبا بين وجود الشيء وعدمه بحيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتيب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم
بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتأخر بالطبع وهذا ضرورة وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبا
الجملة نحن لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتيب فان لم يحصل هذا الترتيب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه
وان حصل كان عدم الزمان في زمان ثم واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في
كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز آخر واما في كونه محدثا فيتوقف على مسبوقية بالعدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون اله العالم
زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الازمنة لا الى نهاية فنقول اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى
الزمان ايضا فان ذاته نعم وان كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع الى الحقيقة لكن
لما كان مع كل شيء لا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لا يوجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما
يوجد معه وبعده واما ان يكون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان
زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشأه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة
الوجود التي تشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وبالعكس فعدم الزمان لا يتحقق في الزمان
فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعان في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم
الزمان والزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا بينهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس
ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشيء فلا يقتضي زمانا آخر اذ ما به المعية ههنا نفس الزمان
المعين لان تعينه بنفسه لانه نحو من الوجود يباين ساير الوجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها

او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها كما وقعت من الضروريات المجبولة لم حصلا بسيطا فاذن وقوع
كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا اخر واما وقوع شيء مع شيء اخر ليس واحد منهما زمانا يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية
بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان ذلك من لوازم مهيتها فكل زمان
من الازمنة قبل وقبليته بالنسبة الى اخر وكل بعد وبعديته بالنسبة الى اخر ومع ومعيته بالنسبة الى ما يقارنه وليس لقائل ان
يقول يلزم ان يكون من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة
الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم
معقولا اخر وما وجوده متعلق بوجود شيء اخر او بعدمه فالتقدم والتاخر يعرضان لمهية الزمان لذاتها لان وجودها
التقدم والتاخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتاخر بمعنى ما به التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال
اخر وهو ان اجزاء الزمان لا بد وان يكون متخالفة المهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان يكون متشابهة وذلك
لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس
الاخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف
لها فيما يقتضي مهية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال اخر
يقتضيهما نفس التشابه والاتصال الكثيرات محو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد
بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر
الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله   في احتجاج من اثبت للزمان بداية ان المثبتين للزمان
بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
فله بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال
وجوده لكن التالي ممتنع بالمشاهدة والثالث ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول الرابع
ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهيا هف الخامس
ان الازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد والاول محال والا لم يكن حادثا وان لم يوجد فوجد حال لم يكن فيها شيء
من الحوادث موجودة فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل
في الوجود فقد حصرها الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية السابع ان كل من الحوادث اذا كان مسبوقا بالعدم
الازلي فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها
ومع ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق في
التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه
ضعيفة الاساس في حدوث مهية الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحتجون به اولا فهو ماخوذ من برهان تناهي
الابعاد وحاصله انا نجمع دورات الماضية او الازمنة كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة
او نفسا اخرى فناخذها على وجهها مبلغا ومع الزيادة مبلغا اخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد
المبلغين على الاخر بقدر متناه وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها
وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما صحة اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة
اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودها اللاحق
العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل الممتنع
بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صححها الاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو

غير صحيح واما احتجوا به ثانيا فيقال في دفعه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى
ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن له
حال فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوم ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت
يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس
محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلانه نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشاؤها من اجراء حكم كل واحد على الكل وبما
لهم ان يتفطنوا له للاحتجاج ان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اذ ليس فيها الا حادث
فكذلك المعلول الذي هو المجموع هذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال
بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا ينجح غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث
الزمان وما فيه فكل وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث
التي كل منها في وقت والجواب عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي
يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها في جانب البداية لها نهاية
والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا او حالة معينة بل هو عبارة عن نفي الاولية فالحادث اليومي الذي سبقه
العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه يختم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بان يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة
في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان لم يكن فللصحة مبدء وهو محال ولما لم يكن هذا الكلام
قادحا في الصحة اعني القدم فكذا ههنا وعن ما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ما يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة
في الجانب الذي يلينا ثم يعارض ذلك بصحة حدوث الحادث وعن ما ذكروه سابعا ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا
بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وان
ان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث
بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض لعدم وحدة المحمول وعن ما ذكروه ثامنا وهو قريب المأخذ مما سبق ان في مقدمتيه
على الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا عني بالعالم
مجموع الاجسام فانه لا يخلو عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد علم ان ذلك وان كان صحيحا فان
لاعداد الحوادث في كل حين مجموع اخر لكن لا ينفعهم وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان
قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا يتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ما لا يخلو
عن الحوادث فهو لا يسبقها ففيها خلل لان اريد انه لا يسبق احادها فانه من البين انه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث
بالضرورة وان اريد انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث
فهو حادث عين محل النزاع فانه على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا اي
ما خلت عن احاد الحركات فقط ولئن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ههنا الى الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث
وقد سبق الكلام فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا السبيل واكتفينا عن
وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وصححنا هاتين
المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث زماني وقد سبق
ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض ولم نعد سنعود اليه انشاء الله واعلم ان اكثر الناس يصعب عليهم الاعراض عن مذاهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا
قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقعوا في الحيرة لانهم ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به
لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء وذاتا وصفة وان عنوا به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم جملة ما سوى الله عندهم

والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس
بقول الفيلسوف فانه ليس بقديم لانه ليس بواجب الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيصدقا اذا اردتم بذلك فان الدائم
قد يعنى به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه فى المشهور لدى الجمهور وان
عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بمنزلة قولهم قبل الوقت
وقت لم يكن فيه وقت وان قال واحد منهم احدث به انه ليس بازلى يستفسر لا زلى وعاد الترديد والمحذور المذكور وان قال
الذى فى الذهن متناه يسلم لكن ان المقدار الذى فى ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود
العالم على غير ذات البارى ثم اذا فرضها بجموع ما فهى ايضا حادثة وان قال اعنى بالحدوث انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم
كان السبق الزمانى فهو مع كونه مناقضا لمذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل وجود العالم وهو من جملته وان اراد به السبق
الذاتى فخصمه قائل به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن متقدم على وجوده تقدما ذاتيا وان قال ان البارى مقدم على
العالم بحيث بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم عنده شئ غير ذات البارى وهو مذهب الحكيم
بعينه فتعين التقدم الحقيقى الذى هو فى الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين انه توقف
العالم على غير ذات الله ولم يكف فى وجوده ذاته وصفاته ويقول الاخر يكفى وح يتبين المشرك من غير المشرك واعلم ان مسئلة
ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذى يفيد الموجودات من دون سابق على ذاته وحادث بصير ذاته محلا له من اعظم
المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده فى الفعل لم يعرف توحيده فى الذات ولا فى صفة وجوب الوجود
ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيرها من الصفات واذا علم الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقائها
وكيفية معادها ورجعها بعد ما عرف مبدئها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما ولا يبالى بما يفوته
فى العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمنا اسباب حدوث الحادثات ودثور الاثار وان هويات الاجسام و
طبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان من غير ان يتخللها فاعلة حكمية فقد تمهدت قواعد الاصول
الى عالم الكشف والشهود العقلى تمهيدا باوضح طريقة واحكم سبيل والناس يتحيرون فى ان واجب الوجود اذا لم يتغير ولم يتجدد له
صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون للانسان معتمدا اليه فى البحث ما لم يتقن هذه المسئلة واخواتها واذا ثبتت مسئلة العلة
والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول
اصلا قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذى تعنى بالعالم فاما انه يقول
عنيت به الاجسام كلها كالسموات والامهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنى بذلك المعنى الثانى ففى هذا كثير من
الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز ايضا لان معناه ان الاجسام موجودة
مذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام فى الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان و
الزمان متأخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا وكذا وكذا فنحن لا نعلم من قوله الا ما فهمنا وقد تكلمنا على
ما فيه وانما ما لم نفهمه من قصده فالكلام عليه من شأن العميان وان زعم ان الاجسام موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطاء عظيم لان
الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبل ولا بعد ومن صار الى ان العالم موجود الان مع الحق فهو مخطئ خطاء عظيما
فحيث الحق واحديته ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان والذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن
ولا بغير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة فى هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا
ومن فرق بينهما فهو بعد فى مضيق الشبهة ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكانى كساير
المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقى الحاصل للعارف فتامل واسلك وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضى من غير فرق فهذا
يقينى عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف فى باب حدوث العالم اذ القائلون

بقدم الاجسام

بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضى وليسوا عاجزين عن ادراك كلما افاده حتى
قوله ان الاجسام لا يوجد حيث يوجد الحق لا هذا الان ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معه بالقياس الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى قدم
الافلاك ولهم ان يفسروا قدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زمانى فلا يرد عليه ما اورده اصلا فالصحيح فى هذه المسئلة الى ما حققناه
وقررناه اثباته فى هذه الدعوة الاسلامية انكما للاسلام وساير العلماء لم يصلوا الى كنه هذا المرام والا لاشتهر منهم لان الدواعى كانت متوفرة
عليها فى هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به فى هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهى القوة وكل متناهى
متناهى البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم
متناهى قوة البقاء لكنه غير متناهى البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهى تمدها بالقوة الغير المتناهية للاثار والحركات وغيرها
اقول قوله غير متناهى البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مغلط لانه ان اريد انه بحسب ماهيته الامكانية ليس ذا قوة البقاء بوجودها
الفايض عليها من الواجب بحيث يدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل لانه يريد انه وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهى القوة لا الماهية من
حيث ماهيتها ليست ذا قوة غير متناهية كيف وهى بحسب ماهيتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهى القوة وان اريد ان ذاتها الوجودية
وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء بلا متناهى القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان
وجود الشخص المتناهى فى القوة والقدرة يبقى دائما لكن يصل منه الاثار والافاعيل الغير المتناهية بامداد المبدأ العالى كما يدل عليه ظاهر كلامه
فان وجود الاعراض والاثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والشخص الجوهرى اقوى فى الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل
اليها الا بعد ان يمر على المتبوع الملحوق به وما يتفرع عليه فقدم متناهى الاثار على المعاليل ليستلزم تناهى العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا
قريبا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض ما ذكرنا بالهيولى الاولى التى تقبل الاثار غير متناهية لانها لا تقبل هذه الاثار الا بوجود
الاستعدادات والقوى الغير المتناهية ولتستعدها الباقية الا وحدة مبهمة تتجدد فى كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان
وجودها فى كل وقت وان كانت متناهية القوة الا انه يفيض من المبدأ فى كل وقت على مادتها قوى اخرى وهو بعينه مذهبنا ولا نعنى
الا بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زمانى ازلى وهو عين مقصود القائل المنتحل باحدى الملل الثلاثة اعنى اليهود
والنصرانية والاسلام نعم لو منع قول القائل ان العالم متناهى القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك
ستعلم من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بما هى مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهى القوة غير
باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصى والهوية   فى حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان
الآن له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثانى ما يتفرع عليه الزمان فالآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل به
فانظر فى كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة للتقسيمات
غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع فى الزمان لما
عرفت فبقى الامكان لاحد وجهين اخرين وذلك بموافات الحركة امرا فصار الحد مشترك حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب
واما بحسب فرض الفارض بقوة الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام فيها يستدعى تمهيد قاعدة افادها الشيخ فى الشفاء وغيره وهى ان
وجود الشئ الواحد الزمانى او عدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة فى ان يختص به فان استمر كان ذلك الان اول انات
حصول الوجود او العدم وان لم يبق كالامور الانية كان بجرد ذلك الان لا غير ظرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشئ الواحد
له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا
يلزم ان يكون حصول ذلك الشئ حصول اشياء كثيرة فى ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس ملتئما عن اشياء كثيرة بل هو شئ
واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان او حد من حدوده بل وجب ان يحصل مطابقا لجميع
ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ فهذا الحاصل اعنى ما يكون
له حصول تدريجى لا يكون له آن ابتداء الحصول بل الطرف حصوله انما هو الزمان لا الطرف واما ان يكون زمانيا بان يكون حصول
واحد م

الوجود والعدم في نفس الزمان لا طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هو به انما ليس ينطبق على الزمان بل انما
يختص بذلك الزمان بمعنى ان لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول
الحصول اصلا الا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه فتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره
صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام
الى الاجزاء حسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذا نقول وجود الشيء
او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان
ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة وكيف يتصور حدوث ليس في آن اول فانه مندفع بان كلا من هذين القسمين اعني
وجود الشيء او عدمه يسيرا يسيرا او وجود الشيء او عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء او عدمه
ليس مقابلا لاحدهما للاخر ولا لان المقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا اما لا يوجد يسيرا يسيرا وهو اعم من ان يوجد مختصا حدوثه
بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من يوجد يسيرا ومن ان يوجد لا كذلك فالواسطة
محتملة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا
يكون موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات وكذا حال حدوث
الاعدام في الثلثة المذكورة كما ستبين فسبيل البرهان على تحقق الاقسام على سياق ما في الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك
بين الزمانين في احدهما الامرين او في الآخر ومن المعلوم ان اللذين هما في المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما
جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى آن
يطابق مدة كالمماسة او التربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فاذا كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك
موصوف به ومنها ما يقع في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها
بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد الى المبدأ وهي انما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع
الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذا ما لا يقع الا بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فان مثل هذه الامور لا يكون
اول آنات التحقق والا فاما ان يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو
الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل
في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها
فكيف يصدق ان المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها ولا ما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن
من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فاذن هي موجودة في
زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذا ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي قدرا معينا من الحركة القطعية
وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهو انما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآنات التي
فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فنتكلم في كيفية عدم الآن بل
عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآني اذا وجد فعدمه اما ان يكون تدريجيا فكان منقسما فيكون الآن زمانا والآني زمانيا
هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده وهو تالي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه
وح لا يخ اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط فح يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم
تتالي الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركيب الزمان عن الآنات المتتالية والكل
مح فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت ان عدم الآن في جميع الزمان
الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو

اما ان يحصل

فهو اما ان يحصل تدريجيا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء
وثانيهما الآن الذي يحصل فيه فلا نقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى
الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء
يكون الحركة حاصلة فيه وكذا السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة الآن وجميع الامور الآنية كالوصولات
الى حدود المسافات والوصول الى نهاية الحركة والتربيع والتسديس وساير الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على
الاخرى وكل ما يكون لابتداء الوجود ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الاخر اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومعها
من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات وبالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركة
التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المماسة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لاجل تحرك
احدهما عن الموازاة الى المماسة وكذا الانطباق والافتراق بين السطحين والخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق
وحدوث اللاوصول واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينقسم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية
للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظرا الى الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان
وهو حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده
بانا نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض في المسافة شيئا
كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان الامر الوجودي التوسطي
منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء
سيال يفعل الزمان بسيلانه وهو الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحدود
والاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذا الآن الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه و
اعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف في سره

في كيفية عدم الحركة وما يتبعها

واعلم ان القول في عدم الحركة القطعية والذي ينطبق عليها لا يخ من اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان يستحيل عدمها
في غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى الحركة ان وجودها مختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة ازلا
وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها وخصوصية ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك في الازل والابد واما
واما ثانيا فان العدم والوجود متقابلان لا يخ الموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا كان هذا تدريجي الوجود وان وجوده يحصل شيئا
فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يحصل ذلك الجزء ايضا وارتفع بوجوده عدمه خاصة الا عدم
آخر او عدم جزء الذي غير بات عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشيء التدريجي كان وجوده تدريجيا فكذا عدمه تدريجي الا ترى انه وقع
الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا كان وجوده تدريجيا فكذا حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان
عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل
بالحركة كالزمان فهو من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزيد فيه وغيرهما وجود الزمان ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على
هذا الوجه تدريجي فكذا عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء
اخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال الافراد المقولة ونحو وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها
وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا
ايضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها هوية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجية لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال وكذا حكم
الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجيا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدار الهوية كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه ففي كل من الحركة و
الزمان وما يجري مجريهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس

التدريج او وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول ثم بحيّ والثاني دفعي وبهذا
الاعتبار يحكم بان الحركة وجودها في الذهن واما الحدثان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم ما عرض له بما هو كذلك فقد خرج
من هذا التفصيل انه من قال ان وجود زمان الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال ان زمان عدمها غير زمان وجودها فان
حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطاء ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قولا وانت تعلم انه ليس المتحرك
والساكن في المتكون والفاسد اوله هو متحرك فيه او ساكن او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب المحصل قال اما
انه ليس المتحرك او الساكن اوله يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول ان يكون فاسدا او متكونا فليس
كذلك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة في
الآن فهذا الكلام ليس كما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه
بل لا بد من ذهاب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم
الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجيا والا فيلزم خلو الهيولى
عن الصور فان الماء اذا صار هواء لم يخرج حصول الهواء بتمامه ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر زمان المائية بل فان هو غير ذلك
الآن فيلزم اما تتالي الآنات وهو محال واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد انطقه
الله بالحق حيث جعل الامر بان كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية   في ان الآن كيف يعد الزمان
العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد له اذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس بهذا المعنى عاد
للزمان وقد يوضع بحيث الشيء لقبول العد بالمعنى الاول ولان عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو معطي له معنى الوحدة ومعطي له
الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية لا يحصل الا باحداث الفصول
واذا احدث الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزئ باجزائه بالنقط فالنقط عادة للخط
بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام
الزمان فان نسبة الزمان الى كل منهما بمعنى في البعض الفصل لان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا
فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل وبه يكون الماضي متصلا بالمستقبل
ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية الماضي غير مفهوم كونه بداية
المستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين
لانه جهة اشتراكهما   في كيفية تقدير الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول
فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في جزء من المسافة علة لوجود
الجزء من الزمان الذي يحاذيه فالحركة عادة للزمان على انها توجد اجزاءه المتقدمة والمتأخرة والزمان عادة للحركة من حيث انه
عد لها لان الحركة يتعين مقدارها بالزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود
عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها و
كذا الزمان والزمانية كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو مع الحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان
كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمية قدرها
والحركة يقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على قدره فتارة
مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال سير فرسخين وقد يدل
الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدها بالذات وهو الذي بذاته قدر وكمية ولا
متصل في جوهره صلح انه يوصف بالطول والقصر ولا بالعدد سبب المتقدم منه والمتأخر صلح انه يوصف بالكثير والقليل   اعلم ان المسافة بما هي مسافة

والحركة والزمان

والحركة والزمان كلها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها البعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل
يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيفا او كما او نحوهما والحركة تجددها وخروجها من
القوة الى الفعل وهي امتداد عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه انه هو باعتبار التعين
المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها البعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة
فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو
اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كما انها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة
كما هي عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك لعلة لان ماهية الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود
الزمان يستدعي علة وعلة ليست اتصال المسافة بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني ان اتصالها من حيث
انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان   في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان
اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة ولذي الحركة ثانيا وبالعرض وايضا فيه فتحقق لانواع الشيء و
اجزائها فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين و
الثلثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرة والمتحرك في الزمان كموضوعات المقولات العشر في العشرة واما السكون
فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته لكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان
اقول اما من جهة الاول او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة
يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة الفلكية ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في ساير المقولات
سيما الجرم الاقصى ويتقدر به ساير الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما تجدد غيرها من
المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها حتى الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر
في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبارها مع المتغيرات فذلك المعية
يسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته
ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية واما اعتبار الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه
المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منهما ليس مضايفا للمعية حتى يستلزمها
في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول   في ما منه الحركة وما اليه ووقوع التضاد بينهما
الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم متضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض
وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والآخر الى السواد
واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من النمو الى الذبول اللذين ليسا في الغاية
وهما بين المتضادين واما في الاين فالاينون وان كانت في ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات تقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية
في الاين اوقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ لا جهة طبيعية الا هاتين وان وقعت في البين فطرفاها
كالمتضادين واما التي لا يكون بالطبع فطرفاها لا يخرج عن التضاد بوجهين احدهما ان الاينون كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد
وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهائية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فح يصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة
فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض انه نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان ففي الوضعية كل
وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع ناحيتيها فعلم ان الذي يعرض له المبدئية والمنتهائية
قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئية ومنتهائية ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فقياس كل منهما
الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء لذي المبدء واما قياس كل منهما الى الآخر فليس بتضايف اذ ليس اذا عقل مبدء عقل منتهى ومن

الجاين بوجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها الحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم و الملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماع في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته

في نفي الحركة عن باقي المقولات

الحيثية بالذات قد عرفت كلاما جمليا في هذا ونزيدك بيانا فنقول ان المضاف طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمتبوعها ان تحرك تحركت او سكن سكنت او ازداد فزادت او نقص فنقصت او اشتد فاشتدت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هف وقال في الشفا يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول لقد عرفت تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء اذا اعتبر بنفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس الزمان وجود دفعي آني كالمقولة بخلاف الاضافة اذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملها ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول بانها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعني بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك اي الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما لو اريد غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال لئلا يلزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد فوت التبرد فبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول و يمكن البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر وكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآني زمانيا والحركة زمانيا بل الآن زمانا ولقائل ان يقول ان الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا الا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل فنقول ذلك اما لاجل قوته تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة واما ان كانت الآلة تكل ان كان آليا وجميع ذلك يتبدل الحال في القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا الكلام كما لا يخفى

في حقيقة السكون وان مقابل الحركة اي سكون هو وانه كيف يخلو

الجسم منهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر في اين او كم او كيف او غيره والثاني عدم حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي وهم في ذلك يحتجان الاولى ان السكون مقابل الحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يوخذ في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال اذ كل وجود هو كمال فح يتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الاخيرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي ان نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محة واما اذا رسمنا السكون اولا وعنينا به الامر الوجودي وهو الحصول في الحيز فلا بد من تقييده بما يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول في شيء بحيث يكون قبل وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال فبقي ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهو ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابلها فللنمو وقوف يقابله

وللاستحالة

وللاستحالة سكون يقابلها وللنقلة عدم يقابلها وكان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية عدمها وليس هذا بحث لفظي كما زعم بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي يقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه واليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون في فوق لان ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت والمقابل التي الى السفل هو السكون في اسفل لما علمت فالمقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن كلها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم يكن ساكنة بل هي ثابتة في احيانها لا ساكنة ولا متحركة والثاني ان كل جسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجية عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا او السكون لا ينفك عن ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وابتدائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلاثة نظر اما الاول فقد مر ان القبول والامكان الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فمع ابتنائه على ما ذكر في على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كحال الجالس في السفينة السائرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول انه المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة فان قلت اذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموصوف بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قيد للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن احد من حدوده فيخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان ماخوذ في حد كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والذي نفيت عن الجسم الآن هي الاخص ولا يستلزم منه رفع الاعم

في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت ان الحركة كالصفة وجودها لموضوعها وقد عرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور واما وحدتها الشخصية فلا بد من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الموضوع الحركة فيها وذلك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاعراض اللاحقة الى الموضوع من الاحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لا مدخل في مهياتها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما تختلف بالنوع اذا اختلف مبادئها وهي ما منه وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احد الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون احد الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه الى الشقرة الى الخضرة ثم النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرائط واحوال المتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع ومما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض والكل خطأ وكذا المستقيمة والمستديرة متخالفان

نوع الاختلاف ما في الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذا يخالف المستديرات التحديبات المتخالفة كالحركات المتعقبة في نوع السوم
مخالفة المتفقة في نوع البياض لاختلاف ما في الحركة والحركات المتضادة في النوع لا بتضاد واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركة في النوع لانهما
يعرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم قول من قال ان الحركة
لا يوصف بالوحدة لانها شيء فائت ولا حق بزائل كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا ينقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث انها
غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر ان لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى
بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة فانها قد يتقدم منها اشياء ويكون تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت التي يستحفظ واحدة
بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذا صورة كل شخص من الحيوان والنبات اقول حال الحركة والعدد
ليس كحال البيت والشخص من الحيوان والنبات فان كلا منهما صورة تعين مادته ووحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل
بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذي في الهيئة في التحصيل الاشارة الى ما ذكره من النقض وليس يعجبني امثال هذه الاجوبة فانه
يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان يقتضي ثبات اجزاء وجدت فيها من اول الكون محفوظة الى
وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل ويكون مقارنة بصورة واحدة او قوة واحدة يستحفظان التحلل الواقع في عين تلك الاجزاء بما يورده
من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات هي من جملة اعراض تفسد بفساد
حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه للقابل فاذا استحال القابل بطل مطلقا الرق سقف
مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليست وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما بقاء وحدة النوع
في النمو والذبول فعندي بهاشر والحركة الفلكية بالمعنى الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم ابدا وهو عندنا مستبدة
وكان لكن التي تعني من الصورة المتجددة المادية لكن تلك هي صورة واحدة باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه المتجددة
السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست كوحدة ذلك الامر التوسطي
لانها عقلية على وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله

في حقيقة السرعة والبطوء وانهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطوء بتخلل السكنات اما الاول فلانه
لو جاز وجود حركة لا يتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال كما مر في مباحث الجواهر هكذا الملزوم وبيان الملازمة
بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال الجسم وهو متجزئ الى غير النهاية فالحركة منقسمة في التجزية واما الثاني
فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى من الحركة ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والحس منفكا وذلك لان نسبة
الزمان السريع الى زمان البطئ كنسبة مسافة البطئ الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الاخرى او كان المقطوع
من مسافة احدهما الاول لوقع مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطأ حركة ساكنا في حال الحركة المحسوسة متصلة في
اجزاء من ذلك الزمان نسبتها الى اجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كما الحركة الشمس وحركة الفرس الشديد
العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب

في احوال المتعلقة بالسرعة والبطوء

منها ان كلا منهما امشترك
معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادهما في الحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان
اقل ومنها ان من اسباب البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان
التقابل بين السرعة والبطوء ليس بالتضايف كان المتضايفان متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس
تقابلهما ايضا بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لا يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة
كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا
فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد ولا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطوء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يتقابلان لا شدة
ولا اضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها او بطوء لا ابطأ منه اقول ان القوة المزاولة للتحريك الى البد

والايكون

وان يكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطوء فهي ايضا يوجد في القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام
المخروق والطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه
مورد فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود الحركة من غير ان يكون على حد معين من
السرعة والبطوء وجب ان يكون للسرعة والبطوء مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطوء
غير متحصل الهوية الا بالزمان فاذا للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يحصل حركة معينة علة
لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متخصصة بالزمان كما ان الصورة
من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متخصصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا
لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى
كلامه واقول لما صادقنا جوابا لاحد فيه والذي خطر بالبال الجمالي اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل
فان الحركة والزمان كامر موجود بوجود واحد وعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من
قبيل عارض المهية كالفصل للجنس والوجود للمهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار ومتأخرة في اعتبار
فالحركة الخاصة يتقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لهوية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كا
لعلة المفيدة لها بحسب الوجود والتعين وهي كالعلة القابلة له بحسب المهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج
فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد

في تضاد الحركات

اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينها فيجوز
ان يجتمع الاستحالة والنمو والذبول والنقلة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لاسباب
خارجة واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادان وكذا النمو والذبول فلكل منهما احد محدود في
الطبع يتوجهان اليه اعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة
فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى
فوق طبعا والماء في حركته اليه قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا تضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة
قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض
ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل وبالجملة فالاشياء المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف تتضاد الحركات لاجلها
فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة
متضادة لا كيفما اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن متوجها الى البياض بل الى الاشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد
فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى
الحركة اذ قد يعرض لاحدهما ان كان مبدأ للحركة وللاخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان الشيء كالحركة متعلقا بشيء كا
لطرف ويكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا با
العرض وذلك لانه يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان
الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وفعليهما اعني الاسخان والتبريد الصادرين عنهما لا يتضادان بالعرض
بل بالحقيقة لاجل ان الحار والبارد وان كان عارضا بالقياس الى الجسم فانه ذاتي حتى يكون التسخين والتبريد متعلقا
وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست يتعلق بطرفي المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ ومنتهى فان جوهر الحركة
يتضمن التقدم والتأخر لان حقيقتها مفارقة وقصد وفي جوهر الحركة تضمن المبدأ والمنتهى فالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى يتعلق
بها الحركة فهي مقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة للموضوع فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين
فان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الاحداب تضاد بعضها مع بعض لاجل

هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا لفساده والاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا الحكم في مراتب الاستدارات بعضها البعض لانها لا يتعاقب على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين امكن ان يكون المستديرات وقسي لانهاية لها بالقوة وترسمين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في الغاية على ان تلك القسي تخالف بالنوع لا بالتشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معان اخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى اخر وهو الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدهما وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار اخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار اخر فالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت فالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان تختلفا في النهايات وههنا ابحاث وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت ان الصاعدة والهابطة يتضادان بما هما حركتان مستقيمان ولهما تضاد اخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التي تاخذ اقرب مسافة من طرف ما ينفعل الى طرف وضدها التي تبتدئ من منتهاها ذاهبة الى مبدئها لا الى شيء اخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضدا للحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضدا للواقعة على النصف الاخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس من قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد بعينه التوجه والمطلوب فيها لكل حد بعين المهروب عنه فان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج اربع الاولى ان الشيء لا يماس حدا معينا وما يباينه الا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه السكون والجواب ولا بالنقض لاجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة وكل حركة لا يوجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف كالشيء فيه مباينا بل هو اخر الزمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو بعينه آن المماسة لو وقعت في آن فقط ولا استحالة في ان يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال لكن الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذا في الحركتين لا يجب في حدتهما الوجود الحد المشترك بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكان غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهرب مقصودا من جهة واحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قريبة المأخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوية على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود لان التسود ماخوذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض يوجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض ان لا يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة من البياض الحاصل بياض اخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموردة من القدماء كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى اخر في المسافة والمحرك الجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول ولا امتناع

فذالك

في ذلك اذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل اخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذا حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم ان المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد والمفارقة عنه المفارقة الرجوعية او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصول الى الحدود المسافة والمفارقات عنها فالبرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن لموضوع واحد ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذا لا يتمشى في الحركة الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذا كالمؤاخذة اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلي كيف رضي نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انه اذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها يماس ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم الاشتغال ببيان سخافته فاقول ستعلم الجواب عن الشبهة الدولابية بما سياتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين حركة الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب ان لا ينعدم لذاتها والا لم يوجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدفع دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بالقسر ثم رجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان مثلا زمان هذا محال وثانيهما ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لكونها الوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها الى كونها مانعة واما عند تكافؤهما فاحتاج الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير القوة الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمة الهواء المخروق للقوة القسرية وصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وجد قبل ان الوصول الى موضع السكون الاتري ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التدريج لمصادمة الهواء وسببية ابدا الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سببية السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحيان يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذي افاده الامام في الجواب فهو ان السكون واجب الحصول لان الجسم في اخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي علة كما ان سائر الامور لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزم ما ابقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف لا والخ السكون من احد الامرين اما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فلم علة وجودية لا محالة ولا يكفي فيه علة الحركة

الثاني قوله اذا الثلث الضرورة غاية الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف لا يعلله الثالث ان لوازم الماهية
ليست كما زعم فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية من حيث هي عند بعض اخر ولعلة
الماهية عند بعض اخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية ولا اشكال لان السكون
زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين
لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغيرها ذلك فهي يجوز كونها
اسبابا للمقادير السكون ومما يتمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه في مسلكه حبة مرمية الى فوق ونحوها فان
سكنت الحبة يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقات الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الحبة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل
ملاقات الجبل ثم لما ورد عليهم انا شاهدنا الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق
عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب
التزامه اقول واي برهان اقتضى ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية لا حركة عارضية فان الحركة بالعرض
كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكنا في بعض زمان لصوقه بشيء
يتحرك معه بالعرض وان كانت الجهة حركة الطبيعية لو خليت لبقاء القوة القريبة معه بعد

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لما تكلمنا فيما هي الحركة فلنتكلم فيما هي كانواع الحركة اما الحركة بالذات فينقسم الى طبيعية وارادية وقسرية واما مطلق الحركة فهي
اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم يخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كلما يوصف بالحركة فاما ان يكون
الحركة موجودة فيها اولا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركة بالعرض والاول اما ان يكون سببه حركة موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج
فالحركة قسرية والذي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فالطبيعية وقد اشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها من
اي قسم من هذه الاقسام لا سيما النبض فقد ذكروا اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او كيفية
ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما حركة النفس فارادية
باعتبار وطبيعية باعتبار فهي يتعلق بالارادة من حيث وقوع كل تنفس تحت زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتاخيره عنه
بحسب الارادة لكنها لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية
يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية
لكن لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظن انها طبيعية النامي يقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود
الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج
بل هما في الغالب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة
واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا هو انما يكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية او
الحيوانية فقد يفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيهما من المركز الى المحيط
وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض
تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الافاعيل المتضادة من القوة الواحدة
اقول الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان هيهنا قسما اخر من الحركة بالحري ان يسمى تسخيرية وهي التي مبدءها النفس باستخدام
الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزائد ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام
اولا اما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من
الحركة المستديرة بانها يفعل باستخدام النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث ما لم
يتيسر للمتاخرين نيل مرامهم ذكروا في تاويله وجهين احدهما ان حركات الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعتها

اخرى للك

اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبدءها امرا غريبا عن الجسم فكانه طبيعية وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت
فمبدا الحركة الاولى اي حركة الفلك الاول لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعيا لانه ليس بنفس
ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فان سميت
هذا طبيعيا كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطليموس ان المختار اذا طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه
وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبايع مجردة مباشرة للتحريك الاستداري وليست طبايعها
مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع

في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا

كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل ويمكن للطبيعة الحركة اليها فعند
زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل يحصل لها كمالها لكن في الحركة الاينية اشكال وهو
ان الثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع لان
الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا
يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل
ولا يجوز ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء الحاصل
احسسنا بانه دافع الى فوق كما اذا احبسناه في اناء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منها المكان المطلق وهو
ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل
من راس البئر وحياله يلتصق بشفوه فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال مطلوب الطبيعة هو الحيز المطلق بل
مع شرط الترتيب فان الملايم للماء ان يكون حيزه فوق الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للارض
ومناسبة الهواء الرطوبة والميعان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب
لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة الا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه الى طلب هذه
الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالماء المحصور في اجرة
مرفوعة في الهواء حيث انها ينشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فيصعد الماء اليه متصاعدة في
مسام الاجرة لضرورة عدم الخلاء فان قيل هذه هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع
اذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لما وقعت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية وذلك باطل قطعا

في ان

مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد ام لا اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه تعدد الحركة الذاتية الا مبدء المستديرة
الوضعية والكيفية النفسانية اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وساير الاستحالات كا
لتسخن والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبراءته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه
والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو ممتنع واما الاجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات
فيها يجوز ان يوجد في واحد منها مبدء الحركات المختلفة لكنه لا يجوز مبدء حركة مستقيمة ومبدء حركة مستديرة في جسم واحد
والا لكان اذا خرج عن مكانه في طبيعته مبدء هما متحركا على الاستقامة الى المطلوب منحرفا بالاستدارة عنه ايضا وهو محال
الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريبا ولا لا يتم استناد الاستدارة الى النفس
النفس عندنا لا يتصرف الا بتوسط الطبيعة ولانه قد ثبت ان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبعه ميل ذاتي
لم لا يقال ان الطبيعة يقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في
جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف
على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان

متشابهة — في تحقيق مبدأ الحركة القسرية اصح المذهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل
لها بفعل القاسر واعداده واما التحديد لعله ظاهر كلام الشيخ من ان المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس
المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي تحصل شيئا فشيئا في الطبيعة الملايمة
فيرجع الى المبدأ هي الطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملايمة كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملايمة وهذا كالمرض و
الحرارة الغريبة التي تفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الاصلي حتى يعود الى الحال الصحي ففيه ما كان ملايما لها وكالشكل
المضرس يفيده الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضاها من الاستدارة الا انها لا يعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي
شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافات كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والالة
المرمى لا بعد مصاكة سطح الفلك اقول وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء كيف لا يوهن الميل الطبيعي حتى يخليه ان اشتد
اخيرا ويوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والانقياد في الخروج
شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه
الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة يتحول من جوهرها او ذاتها الصورة الى الصورة التي كانت في الحديدة
المذابة مثلا فيها الصورة المحفظة النارية مجتمعة مع حديديتها او الحجر المرمى الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع
حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل
القوة المحركة الحجر صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة
لان هذه العلة اما ان يكون موجودة في المقسور ام في الخارج عنه وعلى الاول اما ان يكون باقية الى اخر الحركة ام لا فان لم يكن باقية
فهو القول بالتوليد اعني في كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذي قلنا الا ان القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك واما القسم
الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا محرجسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف
الى الخلف فيدفع المرمى بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب به
الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع وان لم يكونا باقيين الى اخر الحركة احتيجت الحركة الى علة
غيرهما والكلام عايد فيهما وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول
عند عدم علته وفناء العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب الحقيقية بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر
العميق اما اقسام الحركات القسرية فقد يكون في الاين اما خارجا عن الطبيعي بالكلية كالحجر المرمى الى فوق او لا بالكلية كالحجر على
وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه واما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض حركتين
كما في السكر المذابة فرض من تصعيد الجزء المستقر بالاعلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه وشدة اعتدالها ونة المستقر للقرار اذا حدث هذا
الميل قاوم مقتضى التسخين وما الى اسفل ونحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدث حركة مستديرة لا على المستقر بل
ما بين العلو والمستقر واما الدحرجية فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت
عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل في هواء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي
بالمرض لا الذي بسبب الشيخوخة فانه بالقياس الى الطبيعة الكلية حركة طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيف
ففي الحسيات مثل الماء اذا تسخن وفي الاعراض الحال والملكة كما في سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب
ساير الرذايل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طبايع الفطرة الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي
قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فالطبيعة منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكاحداث النار
بالقدح وكافعال اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا او القلع فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان
وجفاف الاشجار لمرور الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر — فان كل جسم لا بد وان

يكون فيه ميل

يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان او من وضع الى وضع وذلك لانه لو
اما ان يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله الحركة من مبدأ خارج يجب ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى
جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العايق لا يكون كنفسه لا مع العايق فلو قدرنا جسما لا يكون فيه ميل
اصلا فقبوله الميل الخارج لا بد ان يكون في غاية السهولة فيلزم مما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه والا لزم
ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك وقد علم بيان
الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لغاوية الباحث المناظر فنزيدك ايضاحا فنقول ان كل قوة
جسمانية فانها يتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تعلقت بها من عدد او مقدار او زمان
ولا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانب الازدياد لا الانتقاص
وذلك لان زمان الحركة مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيها فرضهما اما في
جانب الازدياد وهو الاختلاف في المدة والعدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تعلق به شيء
ذو مقدار او عدد كالقوى الذي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب
مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال او الذي بحسب المقدار اما مع فرض وحدة العمل واتصال الزمان او مع فرض الاتصال في العمل
نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في مدة مختلفة
كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان
يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة
حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث
قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع
اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا ضرورة امتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام
فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته
اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهو في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من
امور ثلثة متناسبة زمانا ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما
في الامر الثالث ايضا وكل متفقتين في واحد منها فلو اختلفا في احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الاخر منهما
على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين
اذ المطلق لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما اخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في تلك المسافة فلا بد وان يكون
زمان حركته اكثر من زمان حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العايق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة
وله ميل طبيعي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم
الميل عشر زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون
للميل الثاني اثر ويكون وجوده كعدمه وهذا محال بالضرورة — قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم تسليم
امكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى حد لا اضعف
منه ومنها عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على حد
قدر من القوة بحيث لا يتعدى الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق اذ
ربما كانت الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير

لا يتعلق في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة
فكذا الى ازدياد الى حد لا يحتمل الزيادة عليه الا المانع خارج عن جسمية فكذلك الميول والاعتمادات في نقصها وازديادها فاذا الميل وان بلغ
غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقته خفية غير محسوسة وان حال ما
ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرض للذات من قبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصم وغير ذلك والفرق
بينهما بان تلك الاحوال لها بالذات وما يتعلق به بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبهة هيهنا هو ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون
المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فيلزم هذا
بزيادة زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها
محالا فلعل منشأ الخلف في تلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان
حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركة
الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان
محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان ايض محال ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المط
ويمكن ايض اختيار الشق الاول فان الاعتراض بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له
في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة ولا يلزم تخلف
اللازم عن الملزوم ولو كانت فيه لزم تساوي العديم المعاوق وذي المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو ايض محال فوقوع الحركة من الجسم
العديم الميل مطلقا محال وعلى ذلك الاعتراض ذكره جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه آخر وهو ان الحركة
بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فيجتمع هناك زمانان واحدهما المعاوقة ويختص احدهما فاذن فقدها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في
جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب شدتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب عن ذلك اليه فلا يلزم على ذلك
الخلف المذكور وتقريره على الجواب بحيث يبقى اكثر ايرادات المتأخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عنى انها
لا مع حد من السرعة والبطء يستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن شيء لا تتصور انفكاكها امر بدون ذلك
الشيء وان لم يكن ذلك الشيء خيالا في الاقتضاء وان عنى به مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء يقتضي قدرا من الزمان فهو
فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق الطوسي
ره في شرح الاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطء التخيليين
للنفس بحسب الملايمة ويتبعث عنها الميل بحسبها او من الميل يتحصل الحركة السرعة والبطء واما غير النفسانية وهي التي مبدؤها
طبيعة او قسر فيحتاج الى ما تحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملاءمة وغيرها فهي بحسب ذاتها لكادت ان تحصل في غير زمان لو امكن
واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدده مثلا بنفسها حدا لا يحدده ولا يتصور ذلك الا بتعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما
وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في
ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه تعين الميل وما يتبعه من السرعة والبطء يكون بشيء اخر يسمى بالمعاوق اما خارج عن المتحرك كما في
قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة والغلظ او غير خارج وهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذلك لا يمكن ان يقتضي شيئا او
يقتضي ما يعوق عن ذلك الامر بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من
ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخل ارتفاع السرعة والبطء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء
باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن
ان يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما وثانيهما ان مفروضة

غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطء كانت بحيث لو فرض وقوع حركة اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع وابطأ من المفروضة وكانت
حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض الاذكياء عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية
والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقتين لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وابطال لم
بينهم بنيانه واما الممنوع فهي اني قوله وكذا القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو
القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطأ في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة
القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من السرعة والبطء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب
المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايض فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات
القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا مم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر
الاخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة
فكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضى ذلك امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في
الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انتفاشها وغير ذلك وهو الميل وهو المبدأ فهذا
الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم
ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس
مع قطع من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوق عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير
الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوق منها كالطير اذا سقط عن مكانه بطبعه وهو يطير اليه بنفسه فلا يتم
الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكن احدى المعاوقتين كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله
كذا القابل الخ وقد مر انفا وكذا الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني المبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام
المذكور كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدل الحكماء
باحوال هاتين الحركتين الى آخره اقول جميع اعتراضاته مدفوع اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل
فقد مر دفعه واما انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي النفس بحسب ما تخيله
بقوتها من الحالة من حد الاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم الراسخ
الغفلة عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطء لا بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت
في ذاته حتى يكون كل واحد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان
الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف
واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا فيه
مسلك اخر في اكثر هذه المطالب كما ظهر لمعات منه لمن وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه
المعترض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فمدفوع بان وجود حد من الميل وانبعاثه من
الطبيعة او القاسر لا يكون في تحدده بمرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة سيما الزدرجات متفاوتة للحركة في السرعة

والطول لا تقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظا فكلما كانت
مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما يفرض فيها من الحركة ان
لا زمان لها الكثير فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير احد المعاوقين محددا كالقوة المقتضية
فندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكر من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكره في بيانه من ان الشيء لا يقتضي شيئا يقتضي ايضا وقم
لا يبطل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه اليه بنفسه فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن
هذه الطبايع العنصرية فحالها حال الطبيعة البدن كحال القوة المقتضية وقد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها عن هذه الزوايد واما قوله سلمنا
ذلك لكن احد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الى آخره فندفع بان القاسر يودع قسره
لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا يفعل الا بجذب ودفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او
غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن الشيء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا يصير قابلا لهذه الامور في ذاتها ما لم يكن لها
بجوهر معين يحصل باحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية واعلم انك قد سمعت منا مرارا ان المباشر القريب لكل حركة
سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة لا محركة فلا يحتاج هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخل في الحركة القسرية الزيادة توضيح وايضا
ان الحكماء اثبتوا بالبرهان ان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا
ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ الحركات والميول نوعيا او تحديدا اذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة
باعتبار وكمالا باعتبار في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك فقد مر ان القوى لا يتصف بالتناهي وعدمه الا بتعلقها
بالمقادير والاعداد التي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار او العدد كانت القوى التي فيها كذلك بتبعيتها
على المعنى الذي به ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة
غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة
فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان والاول محال لانه
لا يمكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا محال لان الحركة عبارة
عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا
اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان يكون طبيعية او قسرية
فان كان طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها
للكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف
العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل القوة بل لاجل مقدارها فان ما
في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزؤه فهي في الاكبر موجودة وزيادة مقدرة وان كانت قسرية فانها يختلف تحريكها العظيم
والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول
يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية يحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية التي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم
فاذا فرضنا انهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين بغير نهاية لزم ان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك
الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركتها على نسبة متناهية مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو
المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول ان هذا مبني على ان كل حال المنقسم بانقسام محله وهو
منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا انهما شيء واحد وهما في
كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم منقسم ووحدته

عين انضمامه كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالنهاية
للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة
مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اقلوا حجرا
ونقلوه في مسافة في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف
الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض فان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير
لا يحرق جزء الحجر اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تاثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة
هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على الطبيعة الكلية من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل
غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد من الاجزاء فاعلا ولو عند الانفراد جزءا لفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي
عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فيوجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت
فلا بد هناك من امر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء لصورة القوة بل اجزاء لمادة القوة والقوة هي الامر
الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلون بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع
واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فلو احدث تاثيرا
في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم آثارها بعضها مع بعض فاذا
انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع اولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن الثقل قد يحصل
اسباب لزوال الاثر وغلبة اضداد او لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة
فانها لا يحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه
الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا وجود له لا يمكن
الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا ههنا على الامور التي يقوى عليها
تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم يوجد بالفعل
وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى سبيل الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدئها الفاعلي نسبة قوية آكدة من نسبة
كنسبتها الى قابلها او الحدوث فان مهيأتها بهذه النسبة اشد وآكد فان جزء القوة يستحق في ذاته ان يكون له قوة على امر وكل القوة كذلك
فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فان الاستحقاقين موجودان لهما وان لم يوجد
مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه ولم يوجد بل وجوده بالقوة
ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا
كون القوة متناهية او غير متناهية لا حال حصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق
الجزء جزء استحقاق الكل ومن ههنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم وجوب تناهيه
وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائما في حيزها ولم يعرض لها عارض
لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في
مقامه وفعله وحاله ابدا فهذا ايضا مما يجزم العقل الاجلي في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال
نفسه او بافاضة المبادي امدادا عليه لما مر من ان كلما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجوده وذاته فاذا امتنع كون
قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدم
وليس فعلا وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد يوجد عن قوة اخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الارض بل
السكون فعل وان لو صدر فعلا كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى يفعل الزمان الغير المتناهي التدبير

يكون السكون غير متناه انتهى فللقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض
وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب
الجوهر كجسميتها اذا الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه مستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس المعارضة بعدد
الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة
المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا يلزم من اختلاف فعل القوة و
جزئها تناهيها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر وكرة زحل بالمهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عما بينا
فانا بينا ان الجزء القوة استحقاق واستيجاب يجب ان جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين اذ لا اختلاف
بينهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقايق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء من فعل الاخر ولا انقص ولا
ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدايرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد مر ان الكلام ليس بناء على تفاوت
مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقيهما فليس لاحد ان يقول لعدد دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا
يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقوى قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخر اذ ليس شيئا منها جزء
لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الادراكات والتحريكات وقولهم
يدفع هذا الاشكال بان محرك الافلاك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان يفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها الحركة
فاذا افادها القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة
لم يكن القوة الجسمانية مبدء لتلك الحركة ... ان الفاعل القريب لا بد له من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجرام
متشاركة في الجسمانية ولا يقبل بعض منها الاثار المفارق الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية واجيب ان المؤثر في وجود
تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لا على الواسطة
اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق
فلم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية مبدء لافعال غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض وعلى كل
من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول
له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا يفعل افعالا غير متناهية انها لا يكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم لما بينتم في باب
اخر ان القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا يحتاجون الى بيان انها لا يؤثر في افعال غير متناهية
لان هذا داخل في الاول بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك
وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا يتوسط بين العقل المفارق وبين الاثار الغير المتناهية فذلك قد بطل بالنفس الفلكية فانا الكم
جوزتم هيهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى اقول قد اجاد و
اصاب في هذا البحث ولا مفزع لنا الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها
حكم الطبيعة في تجددها وحدوثها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها
عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية وطبايعها حركة نحو البارى جل ذكره حركة معنوية
وتوجها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت مقام العقل اتصلت بعالم الالهية وسكنت ذاتها عن ذاتها وبقيت ببقاء
الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايعا كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة دائرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد
القهار وسيتلى عليك هذا الذي من قبل ان شاء الله السابع هو ان القوة اما ان ينتهي الى النقصان بصير انعدامها فيه واجبا لذاتها او لا يكون كذلك
والاول يوجب انقلاب المهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل ممكني التاثير والتاثر والشرايط ايضا ممكنة البقاء
ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هي ممكنة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذا القوة التي تفعل افعالا

غير متناهية

غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود والبقاء اقول ما الوجوب والامكان والامتناع حال المهية بالقياس الى
مطلق الوجود فمهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء مطلقا نظرا الى نفس تلك المهية وهذا لا ينافي كون بعض الوجود
ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها الشوايب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من
ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت
من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتادى الى حيث يصير الممكن واجبا فكلام
هيهنا فليس بشيء لان كثيرا من الموجودات يستحيل ابقاؤها وان فرض دفع جميع القواسر كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه ضرب
من الوجود

في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر وفيه فصول

في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدث
ان ما مضى من زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر من
ما مضى من وجود شيء اخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما
الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا يجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وهذا التفسير لا يعقل الا
الزمان حدوث لا ان حدوثه لا يتصور ولا يعقل الا اذا استمر زمان فاذا فرض عدمه فيكون الزمان موجودا عندما فرض معدوما هف
ولذلك قال معلم المشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية
والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لهوية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس
القبل والقبلية بالقياس باعتبارين الى ما سياتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعرض حدوث
بالقياس الى العدم وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس امرا زايدا على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فكانه
من العوارض التحليلية لمهية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم
لان الزمان ليس له زمان اخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب
المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطاء وستعلم انه لا قديم بهذا المعنى في
الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان الحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته
بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا من افق الزمان والحركة وهذا
هو الحدوث الذاتي

في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره
يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا
يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من
حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود
من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان استحقاقه للوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات
المهية لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والحق ان نقول في الجواب ان المراد من الحجة المذكورة
ان الممكن يستحق في ذاته اللااستحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على
الوجود اذا كان المنظور اليه حال المهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي المغايرة للوجود فالمحقق مقاصد الاشارات
في تفسيره لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت
لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر اي كل موجود وجود عن غيره الا مع وجود الغير او مع عدمه ولا يعتبر
مع احدهما لكنها اذا نسبت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود لم يكن اصلا فاذن انفرادها
هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا

يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم ولهذا يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هو بمعنى
السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف المهية بالوجود وتصحيح القاعدة الفرعية
هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم الحدوث الذاتي وتقدم المهية على وجودها اذ مناط صحة تقدم شيء على شيء بضرب من الحصول الثابت
للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم المهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للمهية حال
وجودي سابق على حال وجودها او كل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها
معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن بقي شيء واحد هو الذي
اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد المهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود
مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجريد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق
عليه العدم من حيث صدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كما ان الفعلية القوة في الهيولي من جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر
عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه
الثاني فذكروا ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من مهيته والا لكانت المهية
موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا
بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له او شكوك الامام الرازي ترد على اندفاعها لكن هذان
الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها اثار الواجب تعالى وقد اشرنا الى ان لها ضربا اخر من التاخر فلها ضرب اخر من الحدوث
وهو الفرق الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعل وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والمهية لا تعلق لها من حيث
هي هي بجاعل وليست ايضا هي بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا باس ان يصطلح
في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر من القوم

في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث قال بعض

الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان
حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي
حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان لم يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا خلف فنقول كما ان الوجود
موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اول كلام هذا الفاضل ينافي اخره فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود
الحادث وعدمه لكانت تلك الكيفية مهية مندرجة تحت مقولة الكيف يكون لها وجود زائد على مهيته واذا زاد وجود على
مهية زاد حدوثه ايضا على مهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير معنى المهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث
كما توجد في الكيف توجد في ساير المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرها ولا يمكن ان يكون عرض هو هيئة
قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة يعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع المختلفة الا بالاضافة الى ما اضيف اليه
كما هو شأن الامور النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات على الوجه الذي قدمناه لكنه ليس صفة زائدة
في الخارج على المهيات لانها نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون العدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على عدمه
فالحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للاشياء
الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود
هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق
والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحت معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما
علمت في بحث الوجود

في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة

علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة فلانه لو كان كذلك لم يكن مهية المبدعات معلولة وليس كذلك لا

لامكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في وجودها الى المؤثر لاستحالة رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح فاذن الحدوث
هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متأخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة متأخر عما لاجله
احتاج الى المؤثر فاذا يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزء للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك
ممتنع اقول الحق قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت من ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث
فلعل ايضا ان كل وجود فهو في مرتبة من المراتب كونية وتلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان الكلام
في احتياج المحدث الى السبب فذلك الاحتياج اما لامكانه او لحدوثه بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا او ممتنعا وهذا الشيء
لا يكون محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او الحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الاخر وهو كون
الامكان محوجا لا غير اقول الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا
اليه وقولهم ان امكان المهية من المراتب السابقة على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية تقدم الفعلية
القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق مهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد
والامكان متأخر عن المهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الامكان فرضا بعد ذلك الشيء اعني الوجود بنفسه والذي ذكروه
من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو حال مهية الشيء عند تجريدها عن الوجود وبضرب من تعمل العقل
ونحن لا ننكر ان يكون امكان المهية علة لحاجتها الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذه الاتصاف ايضا
في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشأ الحاجة الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان
الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة وضعفا قربا وبعدا والقريب استعداد والبعيد قوة فلا يخلو
اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا يقوم بنفسه والا لما اتصف بشيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد
قائم بذاته اولى من غيره فلا بد لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بالزمان
ويبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى
من ان يكون امكانا لغيره فحامل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه
فامكان الحادث وان كان في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا
عد بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة
والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية
وايضا تقدم الحادث على وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم
بالعرض لا بالذات ولعل مبنى قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو اجزاء الحركة و
الزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود التي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء اخر اي فرد اخر منها فعلم هذا صح
ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه

في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود

التقدم والتاخر ومما يذكر هاهنا ان من التقدم ما يكون بالرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات
والعلية وهاهنا قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالرتبة فكلما كان اقرب من المبدأ الموجود او المفروض فهو مقدم
كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو
بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاحياز والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان
على الانسان والثاني كتقدم الصف الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب
المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك ان جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان
اقدم من الجسم بل اقدم من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم المأموم على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب

والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل شيء في سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات
كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الادنى انتهيت في الاخر الى العلة الاولى واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى
اول وهكذا حكم التعاكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتنى برهان النهاية عند القوم
اذا اجتمعت احادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر
ولا يرتفع هو برفع المتأخر والاعتبار في هذا التقدم هو ما في امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية فهو ان يكون
وجود المتقدم علة للمتأخر فكما انه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتأخر واما الذي بالشرف والفضل
فكما يقال ان محمدا صلى الله عليه وآله مقدم على سائر الانبياء عليهم السلام واما الذي بالزمان فهو معروف هذا الا انا في كون الجزء المتقدم من الزمان
متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع حيث لا يأبى اجتماع
المتقدم للمتأخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل نفس مهية الامر المجعول لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما اخر من التقدم هو
التقدم بالمهية وكذا من جعل مهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس المهية واما التقدمان
اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على المهية الموجودة بها فان الوجود هو الاصل عندنا في
الموجودية والتحقق والمهية موجودة بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع والكم
وكان احدهما متصفا به بالذات والاخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الاخر وهذا ضرب اخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتأخر بالشرف
والفضل لا بد ان يوجد فيه شيء من ذلك الفضل وغيرهما بالطبع والعلية ايضا لان المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف
به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر وظاهر انه غير ما بالزمان وما بالرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتأخر في
كل اقسامها موجودا في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرت قلت مطلق الثبوت والكون سواء
كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه الا العارفون
الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونا ذاتية ايضا لا يتثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة
موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل
على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم اخر غير ما بالعلية اذ ليس بينهما تاثير ولا تأثر ولا فاعلية ولا
مفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الالهي واذا
عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التأخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم وفي كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام فقد وقع
للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل يكون بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتأخرين اخذوا
انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء
للمتأخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتأخر
من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له لان المتقدم من الزمان ما وجد المتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان تختص بهوية لا يوجد في غيره
ثم قوله كليا على الاطلاق فلا يوجد شيء للمتأخر الا وقد وجد المتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالا
الامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض باجزاء
اجزاء الزمان ونحوه وقال بعض اخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد المتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتأخر وهذا
ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس شيء فيه اولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى زمان ما فليس احدهما
اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم
فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية لاحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني
متقدم والاخر متأخر اذ في هذا النظر ليس التقدم الا لاحدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان

احدهما اولى

احدهما اولى بالتقدم من الاخر لكن كليهما متقدمان الا ان احدهما متقدم والاخر متأخر على ان في كل من التقريرين قد اخذ مطلق
التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك
اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخرج من ان يقع على
البعض بالاشتراك اللفظي او التجوز وعلى بعض اخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتأخر في المكان
والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور لا بالطبع وقد يكون في امور لا
بالطبع بل اما بصناعة واما بخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل
متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما
ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار
الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة
موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى
يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من
الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له
من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في
المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض اخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما
بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الاخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها
على المعلول فلفظ التقدم والتأخر عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا ان
التقدم والتأخر اللذين بين الشخصين انما هو بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد
بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان
فاما بين الزمانين فيرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وان كان ينسب الى
المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا لذاتها ولا باعتبار الحيز والمكان
بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي زمان وصوله اليه قبل زمان وصوله
الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه احد طرفي السلسلة مقدما لا في ذاته بل باخذ الاخذ فاذا ابتدأ من الادنى يصير الاعلى
متأخرا وظاهر ان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ ابتداء من مبدأ
زماني ففي هذا التقدم ايضا حاصله يرجع الى الزمان وحاصل ما بالزمان يرجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او
اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما تقدم في المجالس او في الشروع في الامور فيرجع حاصله اما الى المكان
او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويرجع في الاخر الى ما علمت وان لم يكن كذلك فيكون الوقوع على ما بالشرف على غيره
باشتراك الاسم ولخطاء من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا فنقول ان
لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كانت بالطبع او بالذات انتهى اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتأخر
بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي
عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما اخر اذ هما متغايران غاية الامر ان يجتمع في بعض التقدم باعتبارين كالحال في
العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على
ان لاحد ان يناقش في ان للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق وان كان ترتبه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان
قوله ان الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب اخر

لم يفرم يحتاج الى زمان فذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود لا بوجود اخر والمهية به موجودة ولهذا نظاير وامثلة كثيرة كالمقدارية
في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث انه يحكم بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير مختلف
وانه وجد بينهما جهة وحدة كما يوجد بين الاقسام عند بعض اذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر
في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان
الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على الكثير في اصل
الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد
الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متضايفان في نيل الوجود من جهة
الاضافة ولذلك قال الشيخ فحده انه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو للوجود باعتبار وجوبه
وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا ينفك عن المعلول فالتفاوت هنا في الوجوب فان احدهما يجب بحيث لا يجب الاخر والاخر لا
يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا اخر من التقدم
الا انه يجمعها ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تاكده
ومن جعل الجاعلية والمجعولية بين المهيات فوجد عنده ضرب اخر من التقدم وهو ما بالمهية وملاكه تجوهر المهية مع قطع النظر عن
الوجود فمهية الجاعل متجوهرة حيث لم يتجوهر مهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فلا انه يجمع الكل مع اختلاف في
معنى واحد وهو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصله ومن عارضه ومن معروضه والحاصل ان ملاك
التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم والتاخر من الامور النسبية الاضافية
واختلافها تابع لاختلاف ما استندت اليه الرابع ان انحاء التقدم بالشرف الى التجوز اولى الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه
تفاوت وما انحاء اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به الفضل ههنا امر فيه تفاوت بالكمال
والنقص كالبقا والعلم والرياسة والرذيلة والخير والشر ونظايرها مما يقبل الزيادة والنقصان فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا
في كونه ابيض والاكثر فضيلة له تقدم على الاقل فضيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والعرض (?)
فعدها اقساما اخر من التقدم والتاخر في غاية الاستحسان

في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت

واعلم ان اقسام اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتاخر بالقياس الى اقسامها مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس
الى كل قسم سواه فلا يخ اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرض له الا وليس ايضا من المهمات كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم با
لطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعدها بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف
التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو
ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع وبالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس قسما مخالفا لما بالطبع
كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لم ينقسم لا يكون للاجزاء
تقدم وتاخر فهذا التقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لا انه ليس قسما اخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية التجددية المتقضية امر
خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزاءها المتقضية الوجود
لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في ساير الاتصافات التي يكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا
لا ينافي كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع
ما قيل ان التقدم والتاخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان و
ذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية التجددية يوجد المتقدم منه والمتاخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون بحيث عين الافتراق وتقدمه (?)

عين الحضور

عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته

في اقسام المعية

واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام
التقدم والتاخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد
حيث يوجدان بل يقابله تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في
زمان ولا كل ما لا يوجد ملكة بينهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضا بحسب الزمان وكذا نسبة المفارقات بالكلية الى
بعيه مثلا ليست بتقدم زماني وتاخر ولا ايضا بالمعية بالزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما معا
في الوضع والمكان هما مكانيان فالذي ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتاخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية
وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة
واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين
والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما تحقق في موضعه فالمعان بالطبع اما ان يكونا صادرين
عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما او هما قد يكونان مثلا زمنين في تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك
كالانواع تحت جنس لانهما معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر في طبايعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا اشتركا في التاخر بالطبع
عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع
الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في مسافة ونسبتهما الى ما يأتي من خلف وقدام في الفرضية (?)
حالهما بالنسبة الى من يأتي من اليمين او اليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر
بالزمان وربما يمتنع المكانية بين جسمين كالكليات من البسايط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان يكون مع المعلول
من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية مغايرة للتقدم والتاخر بين ذاتيهما وليعلم اذا كانا من حيث هما متضايفان موجودين
معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما معلول وعلة ويتقدم العلة بهذا التقدم
واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد والا ويوجد معه المعلول لست اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجودا احدهما
معا وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة ويكون علة يكون المعلول موجودا وان لها شرط زايد على ذاته فعلته
ذاته بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون تلك مع اقتران شيء اخر علة فالعلة بالفعل (?)
ذلك المجموع من الذات والامر الزايد سواء كان ارادة او شهوة او غيرها (?) منتظرا فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه
المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان
وجود المعلول متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب ما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا
ارتفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته
دليل على رفع العلة واثباتها فالمعلول وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول

في تحقيق الحدوث

الحدوث الذاتي هذا ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره هويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته
بذاته مع قطع النظر عن قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا محضا هو لا هو فاقر الذات بما هي ذات ومتعلق
الهوية بشيء ماخوذ في هويته في ذلك الشيء لغناء ذا لذا الشيء عنه وفقره اليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية
ان كان معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للمهية فمعناه ليس كون تلك المهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض
الوجود اذ لا تعلق ولا تاخر ولا تقدم بين المعاني والمهيات معراة عن الوجود ولا انها من حيث هي هي يستند بما ارتباطية
اخرها بما حد وقتها بعد العدم عبارة عن كونها اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي موجودة ليسية بسيطة لا انها
يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط بنفي عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما
مسلوبان عن المهية في تلك المرتبة اعني اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها الخ

فالسوالب البسيطة كلها صادقة الا سلب نفسها والايجابات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ المهية من حيث هي هي ليست الا هي
وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب تلك الوجود فيها اي سلب
الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود المسلوب لا للسلب فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المفيدين
فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لان الامر الواقع هو وجود الاشياء حيث بينا ان الموجود واثر الحقيقة
والمجعول والكائن لا المهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات لم يتقدم على
ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ للمهية ان يكون ليس بالمعنى المذكور وطا من علتها ان يكون ايس فالليس البسيط حالها
في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها الى
الغير فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسياتي بيان ان هذه السابقية و
المسبوقية ليست قسما اخر من اقسام التاخر والتقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني
في توجيه قول الشيخ كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المع ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في
نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المع لما كان متاخرا عن وجود
العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة
انما يقتضي ان لا يكون في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده
عليه بل لان وجود المع لما كان ناشيا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمع
في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المع بل الحق ان وجود العلة كمال لوجود المع وتاكده وتمامه
وجهة وجوبه وفعليته نعم كلما يتعلق بالمع من النقيصة والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ
كما يدل عليه قوله للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس وقوله وكل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما
جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته فهذه الجهة مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك
المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في
تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف
ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني المقيد بالنفي فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه
بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمها متاخرا عنها في مرتبة
الاخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للمهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة وصدقت السالبة البسيطة
كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعائه اعتباره وجود الموضوع
وكان نقول السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في المهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود
العدم بصدق السوالب البسيطة وتكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين ولو نقاضهما واما الاشياء التي ليست
بينها علاقة العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة فهكذا
حال المهية بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان يتصف به اخيرا فاذا لم يتصف بالوجود اولا واتصف به اخيرا
فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شيء في مرتبة شيء اخر كيف يكون ذلك الاخر متقدما عليه اذا لم يكن للاخر شيء
في تلك المرتبة والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن
كافة الوجودات بحسب اعتبار العقل ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجوده الذي لها بحسب هذا الاعتبار
اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتبار ان تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه
كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها الوجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما ان

كونها هي

كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والثبوت فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شيء وما لم يكن وجود لم يكن
مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى هو مهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونها عرضيا
لها وكل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل
الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شيء واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما غير صاحبه ولكن من
شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية ضربا
اخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والحق انه قد اعترف
بان ليس في تلك المرتبة امكانها والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورة الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية
في ذاتها وهذا الامر يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها الان فالذات
امران وجود المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث
هي هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها ثبوت ما لها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتها تابعا للوجود
في الواقع كما علمت ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان
متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية واما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة
البسيطة وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلية ما يحتاج اليه المع في وجوده فنفس الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانه غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها
عند هذا النظر ولهذا لم يصرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلية اقول هذا الجواب ركيك جدا فان اجزاء المهية
كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند احتياج المع الى السبب لكنها مع ذلك معدودة
من جملة اسباب وجود المهية فكذا الحال في المراتب السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت
وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول
القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود
في نفسه عن العلة شيء وصيرورة المهية موجودة شيء وقد مر ان الاصل في المهية هو الوجود والمهية يكون بسببه موجودة فصدور
الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان او حاجة زائد بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء
اخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الوجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة
او امكان واما جعل المهية فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لان الوجود المجعول ليس حال المهية ولا محض حال الشيء بالفعل
متاخر عن ذاته وامكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة بل العلة التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية
المقبول وقوته للقبول ولا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة الامكانية يتصور ايضا لها حال التاخر وبعد وذلك لان
امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهو قوة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل
اذ الفعل هو موجوديتها اعني تقيدها بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا
ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا مخصصا لاستعداد طبيعيا او تعليميا
هو كونه عالما وعلما ومعلوما فالبحث عن العلم واطرافه ولواحقه حري بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال
الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق باطراف ثلثة الطرف الاول في مهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول
في تحديد العلم يشبه ان يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين مهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من
اجناس وفصول وهي امور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه ايضا بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم

لانها حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو
اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات
وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت الى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيد كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء
واما ما استدل بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء
من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل
واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا عالمين بشيء
الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون
العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عن ما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه
ما لا غير كما بين في علم المنطق عندما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الناس
يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها فان
العلم بالاشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا لما مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومة
بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع
النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء
لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا
في الخارج بامتناع الوجود او باللاوجود في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما وثبوت العدم و
الامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور
العلمية للاشياء الممكنة وهي عين مهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات
والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لها جميعا بذاتها فمندفعة بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبارها موجودة
فالمهية مع كونها ذهنية يستحيل ان يكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل
ان يكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي ممتنع ان ينقلب الى الاخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية من حيث هي
هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع او بالامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع
او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود
العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية وما يجري مجراها وليس لها في
الخارج شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشاة اخرى ونحو اخر من الوجود يتصف فيه بالكلية
ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا تكيفت بها الالات كاللامسة
مثلا فليست الصورة الحاصلة منها في الالة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس اخر من جملة الاجناس الاربعة التي هي تحت
مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في الة اللمس ليس ملموسا والا لاحس بها في الة لمس غير هذا اللامس وكذا
صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بالة الذوق وجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم
اللسان والا لكانت مذوقة لكل من اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي عند الحواس من الكيفيات
المحسوسة الا من الكيفيات النفسانية التي من صفات النفوس لا من صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية
والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت
من الكيفيات المسموعة لما وجدت الا في الهواء المقروع والمقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقر
الصماخ فهذه الامور مما ينبه الانسان على ان للمحسوسات وجود اخر غير محسوس فيصير هو منبها لوجود نشاة اخرى غير نشاة

الاجسام و

الاجسام ولواحقها واما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء
الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم ان المهيات كالانسان
والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية يكون لا محالة موجودة في
الخارج فاذا كانت متحدة مع الافراد الخارجية في المهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية
فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابض للبصر وليس كذلك وان لم يكن متحدة معها في المهية لم يكن
لشيء وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان تصير النفس متحركة ساكنة
حارة باردة فقد عرفت في اوائل الكتاب حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والمهية اذا وجدت
بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والاثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك
واما ما ينقض بعضهم بقوله ان من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية
يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الاثار ويكون المهية في الحالتين
واحدة فغير نافع للسائل اذ وجه الاشكال في نفس تلك الاثار كالسخونة والاحتراق التي لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيحتاج الحل الى ما مهدنا في
مباحث الوجود الذهني

فصل في التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها وتحصيل المعنى الجامع لافراده

نعم كثيرا من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى
ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عندما تبين ان كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى
عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لمهية
المعقول وذلك عندما تبين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث
من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما تبين
ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل
البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدا الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة
يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عندما تبين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف
بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا عندما تبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي كيفية ذات اضافة واما الشيخ الـ
المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا
لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون نورا
لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه او لا وعلى الثاني فهو اما نور الغير او ليس بنور لغيره ايضا بل غسقا
لغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل
مذهبه فدل على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية
بين شيئين نوريين وهذه الاقوال بظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد هو ان العلم عبارة
عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشيء اخر فان كان هذا الوجود المجرد الـ
المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا له او
حسا له فهو تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى
تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا
فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند تعقل شيء فنجد من انفسنا انه حصل لنا شيء لا انه زال عنا شيء وايضا
لو كان جعل العلم سلبا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل

فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو
عبارة عن عدم العلم بشيء ضد عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم
خلو الواسطة بين الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا
الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ولو كان سلبا
لجزئه الذي هو السلب لعاد الشق الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم ان قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة
ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يطلق هذا مجرد عن المادة
بالنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة يصح ان يقال بدل علم زيد
بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء
ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كلما علمنا بتجرد شيء علمنا كونه عالما بنفسه وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا
عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه عالما او عاقلا بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل
ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد في انفسنا من جهة
كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن ساير احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر
من هذا ان الادراك للشيء ليس مجرد العدم واما مذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة في العاقل فقد دفع ايضا
بوجوه ثلثة الاول انه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم
مثله وجه اللزوم انا ان عقلنا لذواتنا اما ان يكون بنفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى لذواتنا في ذواتنا وكلا القسمين باطل
اما الاول فلان تعقلنا لذاتنا لو كان بنفس ذاتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي
هي عاقلة لذاتها لزم ان عقلها لها بل كان عقلا لما هو عقل عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا
فلان تلك الصورة لا بد وان يكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما
بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلاستلزامه كون شيء واحد جوهرا وعرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر
مستغن الوجود عما يقوم به فما يقوم به من حيث وجوده بالفعل كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت
بالتخصص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك وكان
كلما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زايدة على ذاتنا لكنا مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي
باطل فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الهيئات مقارنة للاجسام
الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه الهيئات للجوهر ليس هو ادراكه لها لان نفس الحصول
لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فان مقارنة صورة السواد والاين
والكم لشيء مدركا والا لم يتعلق الادراك بمجموعها ونحن ندرك كثيرا اجساما مقدارا ذا كيف واين ووضع وغير ذلك ولو
قالوا ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسير الشيء بمثله وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة
فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل
حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان
الامر الثبوتي الذي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة اخرى ولكن لا يتحقق تلك
الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل من حضور
الصورة ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فكلام غامض يرجع الى كيفية صدق او كذب نقضه
او تزييفه وبالجملة فهو موجب للاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث

وهو كون العلم اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وهذا هو ايضا باطل لما بين في باب المضاف
ان الاضافات لا استقلال لها في الوجود ولا يتحصل الا عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان
وندرك ذواتنا ولا اضافة بين ذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم منا بذاتنا
غير حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمون بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر او لا واعلم ان القائل بكون العلم
اضافة عارضة للمدرك الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع بعض الشكوك الواردة على كون الادراك صورة وغفل
عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزم ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزم ان لا يكون ادراكنا
جهلا البتة لان الجهل كون الصورة العلمية المتحققة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب المحصل
وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة وهو ايضا في سخافة شديد اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية
زايدة عارضة لذاته ثم المفهوم الاحدي عن ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة
كان ذاته اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته
لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له وهو ان المفيض
المعطي لكل كمال الى غيره كامل من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد
ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في خيالنا الاشياء هيئة وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي
كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم بها انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فسفسطة
فهو لا يلتفت اليها وان زعم ان في هذا العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زايدة غير تلك الصور فعليه
اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قال في علم الجوهر
المفارق بذاته من انه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود وهذا راجع الى ما اخترنا من كون العلم هو الوجود و
اما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافته اليها وهو غير صحيح لان العلم منقسم الى التصور والتصديق
والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان الذي ادراكاته جزئية وعنده ان كل مدرك لشيء لا بد وان يكون
نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل بالفعل فيلزم عليه وايضا مذهبه ان الاجسام
مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضوري اضافي وعندنا ان الاجسام
المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره واما المذهب
المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر لكن كلها مندفعة
عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد لها من امر خارج وح لم
لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي
في شرحها من ان الصور منها ما هو مطابق للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد
فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول الظاهر كلام المعترض
يدل على ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية
لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين
والا لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت
في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى شيء من
الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة
ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة

اليها والجواب ان الادراك والعلم بمعنى واحد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا ادرك مهية في بعض الاوقات
على كونها امرا غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم انه ليس من مقولة المضاف ايما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان
عبارة عن حصول الشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة
عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا فانما نعلم بكونه عالما امرا غيرها
البرهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسم اوجدنا له صورة السواد فقطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى
غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر زائد عليها فانه اقول العلم ليس عبارة عن
نفس مفهوم الصورة المجردة لامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر
مجرد عن المادة والوجود مما لم يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا
لم نتشكك في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عنده ذاته ولا يحتاج الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا
ان كان بعينه علمنا بذاتنا فهو يكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا
فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله المحقق شارح الاشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي
واجاب عنه بقوله علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع
ما دام المعتبر يعتبره اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس بعينه
وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم
صورة زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على
هوية العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لان امر
الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة عليه يطابقه بعينه وهويته فحق اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية
بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذا الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو من الوجود
ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو زيد في الخارج والقول
بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات واجاب عن ذلك المحقق الطوسي بان المبصر هو زيد ولا شك ولا نزاع فيه واما الابصار
هو حصول مثاله في الة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به الابصار والمبصر بالذات
الحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الة البصر كما سنوضحه في مقامه انشاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة
في باب العلم وما يرد على كل منها فالان نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومأنا اليه وشيدنا عليه

في تحقيق

معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود با
الفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيانه هذا ان المادة الاولى امر مبهم في
ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم ذاتها بصورة الجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها والجسم بما هو جسم
لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك
الجزء كان الكل معدوما وكذا يسلب عنه سائر الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فلا وحدة له لا وجود له وكذا الحال في
الجسم هويته من لوازم الوحدة فلا هو هوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم
يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه وما كمال الشيء يوجب
زواله فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية ففي وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها
فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد اخر وضده ففيه قوة نور العقل وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده
يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان

الهيولى بعينها

الهيولى بعينها قوة صرف الوجود لاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شانه لا يوجد بتمامه لذاته ولا يوجد بتمامه لشيء
لا لذاته ولا لشيء اخر والادراك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة لا بصورته بل بصورها الوضعية المادية التي في
الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحل معها في محلها وحكم الجميع
حكم الصورة الجسمية الخارجية فان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود الا بحسب اطرافها ونهاياتها الشيء
خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا
ولا الشيء مدركا وبالذات لذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب
العدمية هو عبارة عن الادراك هذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره الفارابي سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة
اخرى له لو كان اراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع خصوصا في جهة من جهات العالم
الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي لها الحس ليست بالحقيقة هي التي
يسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل الملموسات هي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية
الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من كل محسوس وجوده في نفسه بعينه
وجود الجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر
العاقل شيء واحد بعينه فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط
الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين الة الادراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك
الصورة وما يطابقها ويؤخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية
وليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصورة الكائنة في محالها الخارجية كما ستتلو
عليك وجوه الفرق بين الحصولين

في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة

وذلك من ثمانية وجوه اولها ان الصورة المادية متزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص او الملون بلون مخصوص يمتنع عليه
ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون اخر ما لم يبطل عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح و
الاصوات المختلفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع و
يحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمس يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوس فالبصر للالوان المتضادة والذائقة
للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب اخر من الوجود وثانيها ان الصورة المادية
لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في جوزة وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول
النفس للعظيم منها والصغير متساو فيقدر النفس ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة من غير ان تضيق
عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ص ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش
وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها ولا الة لها كانت محلا
بمحل خاص لا تقبل غيره الا ويبطل وينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد
معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في ان واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا
ادرك مقدارا عظيما ادركه كله بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول
الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعقل فان العقل
يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي
واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها وخامسها
ان الصورة الواحدة المادية يمكن ان يكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة يقع

عليها ابصار كثيرة او صوت تسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصور الادراكية فانها في خيال لا يمكن ان يطلع عليه غيره وما
في قوة ذوق لا يمكن ان يذوقه غيره وكذا الكيفيات النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تسخن وثلج صدره لا تبرد والعقل
اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانها حين ما يكون في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت
في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما هو
صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره وهذا لا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة بغيرها وسادسها ان الصورة الكونية اذا زالت عن
موضوعها فلا يمكن استرجاعها واسترجاع مثلها الا باكتساب جديد وتاثير مستانف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا
بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها فصله لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور
الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج
الى سبب آخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ غاية كماله وكذا الصور الحادثة الطبيعية او الصناعية
اذا كملت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفس القدسية التي تكون في اول الامر
غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصورة
الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها انه ليس بحار بخلاف النار النفسانية
فانها ليست بنار بالحمل الشايع الصناعي والجسم الموجود في العقل ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم
والروايح كلها يحمل على نفسها بالحمل الذاتي ويسلب عنها نفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر في
ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقايص المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية
المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيه فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها
فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يوجد بهيئة الاكوان المادية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الدائرة
المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته
لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع
من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والغرض هيهنا بيان ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصورة المادية كيف يصدق
عليها نقايض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض معناه تحقق مسئلة الاشد والاضعف فان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من
نوعه المنوع اخرى اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان منه وفي المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده
ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورتها الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان
مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها

قوله ان العلم عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة
في آلة التخيل وآلة الحس بل انما يكون تلك الآلات كالمرائي والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها
اعراضها ثم تلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالبارئ جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية
بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا الا ان العلم هو المكتسب من الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض وورد
عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفاء وهو ان العلم الموجب يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به
يكون مطابقا له واختلاف نوع الشيء لا يبعد ان يكون منه جامع يحيث تحت شأنه الا ان الجنس كالجوهر يقول على ما تحته قول الجنس
فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا او عرضا ولا شيء من الجوهر
بعرض فهذا هو الاشكال المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في
الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كلها معينها انما كالعاقل بالقوة وليس في العقول حركة بالفعل

حتى يكون في العقل كالعاقل بالقوة من جهة كذا حتى يصير هيهنا محركة للعقل الى اخر ما ذكره اقول لا يجدي هذا الكلام فان دلايل
اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع انحفاظ جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها واي معنى لها باي وجه
كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الخارجي كما ان للانسان مثلا نحو تصوره نوعا جوهريا كذلك تصوره مع قيد كونه قائما
بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا القدر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات المهيات
واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى في مهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يحصل بصورة الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن
جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا شيئا من مقومات الحيوان وفصولها البعيدة والقريبة ولا
شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا الحيوانية بانه بالفعل جوهر جسماني فليس كذلك او بانه اذا وجد في الخارج كان حيوانا فنقول
ما المراد من هذا الكلام ان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في
الذهن الذي عرضت له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بنفسه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة الا
ذا الاختلاط بين انحاء الوجودات وتضييع الحيثيات فان الشخص العقلي بحسبه الا يابي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي يمتنع
فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب مهية الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كالكيفية عندهم من مقولة الكيف
فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه المهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت
فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج لوجود مهية اخرى لكانت تلك المهية جوهرا وكذا وكذا فهذا على تقدير التسليم
لم يكن فيه فايدة اذ كل مهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس الى كل مهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان
وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمال ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين
هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال لكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا او فرسا او فيلا
واشجارا وانهارا لانها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح منتفية
بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها معاني تلك الجواهر وذواتها المتاصلة فالجوهر بل الجسم مثلا معنى وصورة
محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى العقلي الذي حقيقته كما العقل فيدرك انه موجود لا في موضوع
من غير ان يحتاج في تعقله الحصولي فاعقل بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول النامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول
من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا مخالفة الوجودات ولا معنى لتقوم وجودها في موضوع مستغنى عنه في ذلك النحو من الوجود الكلي
العقلي لا يصدق هذه المعاني جميعا مع ما يترتب عليها على جسم ويحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود
ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع واشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول
على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى والحق من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت
في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات ان الحيوان المعقول موجود في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده
الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع ومع ذلك لم يجب للمعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس كما ان صورته العقلية
بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع عن هذه الحيوانات
الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في ساير الصور المعقولة لساير الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه
الاشكالات بظنهم ان الصور المعقولة في النفوس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي
عن اشكال كون الشيء جوهرا او عرضا عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا فيه غير ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر
والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي ومهية الجوهر محفوظة حال الاحتياج في وجوده الذهني الى الموضوع الذي
هو الذهن انه يصدق عليه انه لا يحتاج الى الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا او عرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لان العلم
من حصول مهية الجوهر في الذهن والخارج جميعا ويرد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع

والكون في الموضوع عبارة عن وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرهما والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض الماهيات
لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي تتبدل مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كا
الانسان مثلا اذا فرض ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر
مع انحفاظ ذاتها كسائر العرضيات والحاصل قياس عروض الوجود للماهية الجوهرية على عروض سائر اللواحق العرضية كاذب ومغالطة قياس بلا جامع
اذ ليس الوجود عرضا بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس الا نفس صيرورتها خارجيا او عقليا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد
جوهرا بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال في امر اخر وهو ان يكون العلم بكل مقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيف نفسانية
عندهم فيكون العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم ان يصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا او
كيفا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور وعندهم في كون الشيء جوهرا
بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار هيهنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن
تبدل الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم تكن الماهية الواحدة محفوظة في نحو اخر من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في
ظرف العلم وقال بعض اهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا او كيفا فان منشأ التنافي
بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العروض في احدهما واللاعروض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين
الجوهر والكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذا الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا
على قياس معنى الجوهر ماهية شرط بها في وجودها الخارجي ان يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر المقولات فيرد
عليه ما اوردناه سابقا من انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني الماهيات ومفهوماتها شيء محفوظا في الوجودين وورد عليهم ايضا جسما
فهو من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس
جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذا الصورة العقلية التي لماهية الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لم
توجد في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا او
كيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقال احدا انه لا شك ان تلك الماهية من حيث انها حاصلة
في نفس جزئية من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون الماهية بحيث يترتب عليها اثارها فان السواد اذا كان
موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها
هذه اللوازم فالاول تسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير الى ما اومأنا اليه
ولنأخذ في تشييده

فصل في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان مسئلة كون النفس عاقلة
لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة
هذه المسئلة وتأملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا او عرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة
والاشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباههم واتباعهم كتلميذه بهمنيار
والشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان
هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدلات
فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا
كثيرة سيما في باب اعلام الخيرات العلمية والهام الحقائق الالهية لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته
الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا
من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول امتثالا لقوله تعالى واما
بنعمة ربك فحدث ان صورة الاشياء على قسمين احدهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها

ومثل تلك

ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى
صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا تاما فهي صورة معقولة بالفعل او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل
وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة
بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان
الامر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية
مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم ح
ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين الشيئين اثنين ان يكون
لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له
وجود اخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء اخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له
فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا
الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجريدها بتجريد
مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم
متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم على انه جسم
ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم فاذا قطع النظر عن مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان
وجوده بعينه ليس هو وجود السخونة ولا كان حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذلك الكون في
نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره ام لم يعقل فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل اخر يعقله فاذن هو عاقل
بالفعل كما انه معقول بالفعل والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضايفين متكافئان
في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان احدهما في مرتبة
من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال
في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس
بالفعل متحد الوجود مع جوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادتها
ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علمت من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا
معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادة كما زعمه قوم في باب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك
الصورة المادية كما زعمه صاحب التلويحات [illegible] من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليس ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان
يتصور بالقياس الى هذه الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها
الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة
في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة
حاسا ومحسوسا بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا
ينبغي ان يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجية منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فحينئذ يعرفها معرفة صحيحة
على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على
على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد
الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه المحسوس حتى يصير خارجا من الحس لا يحس شيئا فاما البصر العقلي
فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور

للمعقولات المتباينة الهيئات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع
المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصور العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شيء
واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم يقولون
ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عاقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها اذا كان عقلا بالفعل
تلك القوة الانفعالية اذا ادركت الصورة العقلية ادركها بذاتها العارية عن الصور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذاتها
عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة بالفعل فان ادركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة
العامية العمياء كيف يدرك صورة عقلية والعين العمياء كيف يبصر شيئا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركها
بما استنارت به من صورة عقلية وكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل لا حاجة الى صورة اخرى والا
لكان الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف وليس لنا الا ان نقول تلك الصورة
واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس اولا ولا يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء
كتوسط الالات الصناعية في الاعمال البدنية بل انما هي مثال النور الحسي في ادراك المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد
اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض
وجوده الا ويكون هو بعينه بذلك الوجود محسوسا فمحسوسيته بالفعل ولو قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية
للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والاموال والولد فان شيئا من تلك الحصول ليس في الحقيقة حصول لـ
شيء لذي ذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافي انما اضعف من حصول الصورة الجمادية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتا
متحصلة اخرى تشبيه هذا الحصول الادراكي كما ليست المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور
بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الاخرى بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس
في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق
موجود مباين لموجود مباين كلحوق الفرس لنا او كلحوق عرض لعرض او عرض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس لها اصل في
تلك الحصولات الا وجودات اضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الادراكية للجوهر المدرك اقوى في التحصيل والتكميل من الصور الطبيعية
في تحصيل المادة وتنويعها وستعرف من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه عن القول باتحاد العقل با
المعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال الشك والاضطراب في هذا المطلب بعون الله العظيم

في تأكيد القول باتحاد العاقل والمعقول

اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد
ذلك كل الاستبعاد ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من الاستدلالات واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على
القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الاشارات ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل ج عقل ا وكان هو على قولهم بعينه
المعقول من ا فهل هو ج كما كان عند ما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان
بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او الذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته
وحدث شيء اخر ليس انه صار شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولي مشتركة وتجددا مركبا لا بسيطا وقال
ايضا زيادة تنبيه وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا
اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون
هو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك
المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا

اخر لا

اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار
واحدا اخر فقول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
فقد بطل الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات
الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئا اخر ولا
اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا واحدا ومع الصورة
الاخرى شيئا اخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك
فلينظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا
فالثاني الاخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد بطل
هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا اخر موجودا وهذا غير معقول فان كان الاول قد عدم فما صار شيئا اخر بل عدم هو وحصل
شيء اخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم
باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات
وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت
النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول
في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر اخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان
كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالف فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة
المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صورة هذه
المعقولات في نفسها ولانها في النفس يكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في
شيء اخر يمكن ان يكون على ما سنلمح اليه في موضعه وكذا العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهو باق فينا ابدا ما
دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولا
قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل
شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو
الا ترى ان الانسان من مبدأ كونه جنينا الى طفولته الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو
وجوده وشخصيته وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا
واحدا وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ في دلائل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او ماهية من الماهيات
عين مفهوم اخر مغاير له او ماهية اخرى مغايرة بحيث يصير هو هو وهي هي حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته
فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث
المعنى مثلا مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل ومعقول حتى
يكون الموجود واحدا والمعاني متغايرة لا اتحاد لكن يوجب تكثر الجهات الوجودية والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه
مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقا عليه اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع
المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا بان هذه المعاني الحيوانية والنباتية
والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قوة لا بحسب حقيقة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواها فان جميع قوى الانسان المدركة و
المحركة تفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو
حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل المعقولات المفصلة وسينكشف لك في هذا الكتاب

ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق لحمل جميع المعاني الكلية التي يكون موجودة في صور المكونات التي
في العالم وبالجملة فكون وجودا وموجودا واحدا هو بحيث لا استكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا
محمولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ
اما دليله العام المذكور في الاشارات بقوله ان كان كل واحد من الامرين واحد موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير
مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفاء فان قوله اذا صار الشيء شيئا اخر فاما ان
يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما اختار ان يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثاني الاخر اما ان يكون ايضا
موجودا او معدوما قلنا اخترنا انه ايضا يكون ح موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد
لا استحالة في كون معان متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مر ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل
كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطتها جوهرا موجودا عاقلا قادرا متحركا سميعا بصيرا حيا بل
الذات الاحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف جهة فيه
بوجه من الوجوه اصلا واما حجته الخاصة بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل ح عقل آ وكان
هو على قولهم بعينه المعقول فهل هو ح كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان اخترنا انه لم يبطل كونه ح عندما يعقل آ او لتجديد الا ما
هو من باب التصور والتعقل كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يبطل منه شيء الا ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفاء عند
ما بين اقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بالطبع يتحرك
الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر
وجودي جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول بطبعه ليس من شانه
ان يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل
الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره الذي بالفعل وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه
صورة المائية وتحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل في الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني
لا يحصل الذي في الاول بعينه في الثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان يكون الشيء من شيء قد يكون
بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زائد متحد معه فكيف ينكر هيهنا ما هو من قبيل القسم الاول
من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعم فان ذلك انما يلزم لو
لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظيم شانه وقدره حيث حكم بان النفس الانسانية من
مبدء كونها بالقوة في كل ادراك من الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو
شان العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوايل الفطرة
حتى كانت نفوس الانبياء والمجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من نحو جوهر الذات الانسانية
وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية
كاصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الانسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما
ذكرناه ليست الا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله
وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او الذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل عنه شيء من مفهوماته
ولا من وجوده الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد في جوهره وليس هذا كساير الاستحالات التي يقع فيها الانتقال
من صفة وجودية الى ما يعانده كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء

اخر ليس انه

اخر ليس انه صار شيئا اخر على انك ان تاملت هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط قلنا قد مر ان الذي قد
بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا ان نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وان اي مقولة
يقع فيها الحركة من اثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف والكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتطور ويتجدد
في نفس ذاته من غير ان يبطل ذاته او وجوده او يحدث شيئا اخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان
ذات الحرارة لو كانت في كل ان من الانات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجودا بوجود اخر لزم منه تتالي الانات وتركب
المسافة والحركة من غير المنقسمات وهو محال وقد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود
واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع اخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة
كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها منتزعة عن مفهوم
عن موجود كما كانت منتزعة عن مفهومات عن موجودات كثيرة محالا انما المحال اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا سائر
ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان كل موجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومحال ان يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين
بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها حد اخر ومفهوم محصل اخر لامتناع ان يحمل على
مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا وكيف كل ماهية من حيث هي ليست الا هي واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم
موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة
والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما اقام البرهان على انها لا يمكن ان يكون موجودة بوجود
واحد وقوله هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجوده ذاته في الاستكمال تعلق بجوهر
مادي والمنع بحث الحركة والزمان واما قوله وتجدد مركب لا بسيط فغير مسلم ان اريد المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري
لا تركيب خارجيا سيما الذي قد صار الان يصير عقلا بالفعل وان اريد به النوع الخارجي المركب منه والمادة البدنية فهو مسلم
ولا استنقاص في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء في الموجودات
بالفعل المعقولة وقد راها تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة
شيء من الموجودات الجسمانية وكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن في اول الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن
المحال ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة
اذ ذاك لو عرض من محل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة
اليها نسبة الفصل المحصل للجنس للغريب البسيط فالنفس في اوايل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان في
قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولا صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا
منافات بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال
وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية
الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصورة العقلية واول ما يفيض عليها اوايل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج
صايرة اياها كما اشرنا اليه وسنزيدك ايضاحا ايضا فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء قلنا لا ثم بل جهة القبول مضمنة
فيها تضمن الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن بمعنى اخر فان القبول قد يعنى به الانفعال التجددي
الذي يكون بحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري
يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى اشتداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون
مصحوبا للعدم الذهني له وكالاول شان المادة القابلية والثاني شان الصورة المتعلقة بها واما الصورة البرية من كل الوجوه من المادة
فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فكون القبول واللاقبول واحد قلنا

ذلك المعنى ليست بعينه باشرها الفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصور النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة الشيء
عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا يكون الا واحدة بسيطة لكن قد يكون مصداقا لمعاني كثيرة كما انه
وقد لا يكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت يصير مصداقا لمعاني كثيرة كل منها
اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا
وجدت على حدة في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي
لا يلزم ان يكون صورة ذاته بل هو وجوده العقلي وجود بل معنى من المعاني المتحدة على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية
لان الوجود العقلي وجود شريف يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان ذلك على ان تكون النفس
فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا الموضع غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى
المعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعنى به قوتها
التي بها تعقل او يعنى به صورة هذه المعقولات ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا
واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها السابق
عن صور المعقولات فذلك ممتنع ان يكون هي بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما
واما كون تلك الصورة المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه من ان الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري الذي كان
عاقلا لها وهو في ذاتها كما قلنا فذلك قد كشفنا عن اسخ النزاع وصحنا فساده من الجانبين اما من جانب النفس فلان الذات العاقلة
من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا فرع
لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود او
في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء اخر له في ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا لموجود لا المفقود وكل ما للوجود
العقلي الموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء الا وله في ذاته مثل هذا
الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا لمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا
يثبت الا لمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير والهيولى ذات الاوضاع فقد علم ان النفس قبل ان يصير تاما معقولا لا يثبت لها صورة من المعقولات
من العقليات التامة الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان اشرق على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك
الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي الهمني الله به ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الصورة
في ذاتها سواء وجد شيء في العالم يعقلها او لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها
فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول
في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود
معقول الذات وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان
اعتقادا بالبرهان لاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات
اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد
صنف ذلك الكتاب في تقرير المذهب المشائي من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد حسب اشتراطه في صدر تصنيفه ذلك فعلى
ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوائل لم يتيسر لاحد من علماء النظار واولي البحث والاعتبار
لولا ان من الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم   في قول المتقدمين ان النفس انما
تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذا المطلب ايضا كالمذهب الاول
باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فذكر في ابطاله ان العقل الفعال اما يكون شيئا واحدا بسيطا عن التكثر او يكون ذا اجزاء

او ابعاض

او ابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لا بد وان
يعقل كلها بعقله وان كان متحدا ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان
جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات
المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثلا غير
تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية متحدة بالنوع كل
منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة اخرى وهو ان تلك المتحدات بالنوع لا يتمايز
بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكن الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال المجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد
فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال
هذا ما ذكره المتأخرون وكتبهم مطابقة على بطلان هذا المذهب والشيخ في الاشارات بعد حكايته هذا المذهب
بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة
الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وان
يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية الذهن وتهذيب الخاطر وتضرع الى الله ثم
وسؤال التوفيق والمعونة منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا
بين يديه وتضرعنا اليه طلبا لكشف هذه المسألة وامثالها طلب ملحوح ملجأ اغرته حتى اتاه عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض
الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها
هو اصل المعقولات وكل الماهيات من ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بنقصان شيء منه ولا يزداد باتصال الشيء اليه لكن
موضوع اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس ههنا بل سيأتي من ذي قبل ان شاء الله والذي يليق ان يذكر ههنا ما يمكن
به حصول انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن
الصواب امور ثلاثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان
البرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة والبرهان عليه مما اقمناه في موضع
اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان يكون تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد
صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها
ايضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية ويتحد معه ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية واجزائها بالوجود الخاص
بها اما خارجا او عقلا فكما ان لكل من الموجودات وجودا جسمانيا يتمايز به اشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل
منها وجودا عقليا مخصوصا يتباين بحسبه انواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا
ومن النبات شيئا اخر حيا او وجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة
متكثرة كثرة عددية في العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته
ووحدته وثالثها ان وحدة المعقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا او وحدة السواد او اللون
او الحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد
اخرى مثلها صار المجموع اعظم واكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السواد ليس حال احدهما كحال الاثنين
يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود عقل مثل هذا العقل لكان حال الوحدة في وحدته
كحال ذلك الانفراد في كثرته مثاله ان معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع
النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم تجده قد تكثر ولا المجموع في اثنينية الا كالمتحد الاول في وحدته

ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء
فاذا تقررت هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان يدرك جميع الحقائق ويتحد بها كما علمت ومن شأنها ان
تصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي
مثلا وقد تقرر ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده
فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة
المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد عقلي ايضا ان النفس عند
كل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لديه كثير من العقليات فكل نفس
ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير
لزوم تكثر فيه وهو مما يصح ان يوجد في اشياء متفرقة كما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى
غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا عن شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من
اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتشبثة بالعقل الفعال تجزية العقل الفعال فلا ينيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة
ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان تحت الحيوان
فكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة
الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها وكذا حال الوحدة العقلية لا يابى عن اجتماع
المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل فلا يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا
ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء التي هيهنا كلها مملوة غنى وحيوة كانها تغلي وتفور وجري حيوة
تلك الاشياء انما تنبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية توجد فيها كل طعم و
وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول هيهنا انما الاختلاف في حركات الحيوة والعقل ولذلك كانت حيوانات مختلفة
وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاول فلذلك صار
اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هيهنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها
غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس
ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل
شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية
وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذلك العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا
هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل
للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل
صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما
سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها العالية فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل
الكائن فيه فحدث الاعضاء القوية بدلا من قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخاليب ولبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو
نقصان الحيوة انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا ان
في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا عن غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم بمراده فقوله لاختلاف حركات الحيوة و
العقل اراد به اختلاف حركات الحيوة والعقل الواحد اختلاف الجهات العقلية التي في اول العقول الاولى كالوجوب والامكان
والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة هيهنا هو الصدور

لا التغير

لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر
من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من
الاول فالصادر من العقل العالي القريب من الاول اتم واشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله
ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع
وصورها العقلية وهي على درجات متفاوتة اولها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية
وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست
بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منها
بحسب الاعتبار غير الاعتبار العقل بالفعل الاول مع اتحادهما معا في الوجود فالمهية من حيث هي تحتمل الكلية والجزئية
والتجرد والتجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة والمفروضة
واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وتعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات وقوله فالعقل الجامع الكائن في
بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الاول الكائن فيه مهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق
لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي هي حدية تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية
كالاجزاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منها الحكم المجموع في نحو
الوجود كالمعقولية والحيوية وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل
صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل هيهنا غير المعنى المشهور فان المراد هيهنا بالقوة كون الوجود
الواحد مشتملا لوحدته على مهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن اخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد
اذا قيل انه هو السواد الضعيف بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها ويستعد لان يقبل تلك الامور وينفعل عنها
بل هناك وجود صرف لا مهية عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل هيهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى
المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقي الفاظه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد
ما تقدم من الاصول المذكورة

في تزييف ما ذكره بعض المتاخرين في معنى العلم

قال العلم والشعور حالة
اضافية وهي لا يوجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان لا يعقل ذلك المعقول عنده حضور
فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل الذات من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي
التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل فما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو معقول لما كون ذلك
المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية منه او على
هذه القاعدة استمرت الاصول المثبتة بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة
على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى
هذه القسم تعين ان يكون المحقق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة اما ركاكة مذهبه فكما علمت بالبرهان القاطع
الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا رجع الى وجدانه في ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل
موجود ليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشيء واما ركاكة كلامه فبيانه بحيث لو نظر ما ذكره ان العلم نوع من انواع الاضافات فان مقولة
الاضافة ايضا كساير المقولات وعوالي الاجناس يحتاج في تقومها الى ان يصير نوعا من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة جنسا ما
من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات الاضافية بل في اكثر الامور المتفرقة اللازمة للاضافة
كالقدرة والارادة كالشهوة والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهي لا يوجد الا
عند وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة

اخرى منه فيه ايحصل الذات من حيث هو مريد اضافة الى غاية من حيث هو مراد وتلك الاضافة هي الارادة واما اذا كان المراد غير المريد فما امكن
للذات المريد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد وفيه يتحقق النسبة
المسماة بالارادة بينهما وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب فان قلت الشيء الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا
لا يمكن ان يكون شيء واحد محركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم القدرة لا يابى ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن عرف
ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك او لا بعينه او الغضبان غير المغضوب عليه كان ذلك امرا يعرف بحجة اخرى غير
مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء وسنعود الى ايضاحه   في تحقيق ان كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب
الكثرة في الذات ولا في الاعتبار قال المحقق الدواني ان الظاهريين استحسنوا هذا الكلام الحائل الشعري وظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول
سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل والعاقل والمعقول
شيء واحد اقول الحمد لله الذي هدانا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل الحق فيما
بعد عن ذكر كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء البحث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا السوفسطائي فيما وتصور عقله واما كون الجوهر
المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير ان يتكثر فيه ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل
معترفون به قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان انه تام بل فوق التمام هو معقول
محض لان المانع من كون الشيء معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبريء عن المادة
والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو ايضا معقول الذات
فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما هو يعتبر له ان هويته
المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل لذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة
لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا اعم من هو
او غيره فالاول باعتبار ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشيء معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو
عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء وهو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا
معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب
ان يكون شيئا اخر او هو بل بنوع اخر من البحث يوجب ذلك ويتبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك
لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن المتحرك والمحرك يوجب
ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان له محركا بلا شرط انه اخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه اخر او هو
وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح و
التاكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها ربح صاحب التشكيك قائلا ان الشيء
اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية وهي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس
بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان اعتباره عن حقيقة الشيء او عما يكون جزءا من حقيقته استحال التصور لاحدهما
مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا
وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان متغايران فان قيل
لا يمكن تصور حقيقة الشيء عاقلا الا اذا حكمنا به بانه معقول لذاته وبالعكس عرفنا انهما واحد فنقول ان العاقلية حقيقة و
المعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبت احدهما ثبت الاخر ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند
الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما
كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية

كانت تلك

كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل في الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته
فنقول ان هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما
ارايت لو فرضنا كون الشيء محركا لذاته فالعلم بالمحركية مع انه لا بد وان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المحركية فظهر انه يكون الشيء
عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها احدهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا
فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم
عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات
واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب
التحليل بنحو من الانحاء وايضا لا شبهة في ان ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما
في البسيط الخارجي وان كانت في ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في كل
موضع اخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات
الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف
الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء ابا لنفسه وابنا لنفسه
فكذا الحال في كون الشيء محركا لنفسه ومتحركا عن نفسه فالفرق بين القبيلين عنده اذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة
بين الطرفين مفهوما وذاتا وماهية ووجودا فلما اذا اجتمعت الحكماء على ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته
ولا معلا لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته ومعقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط
كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة مصداقا لحمل معاني
كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يتثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف
الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا
بتكثر الجهة هناك بمجرد تغاير المفهومين في المعنى والماهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا
نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها
او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الى غير النهاية فيكون فينا
قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء اخر وبهذا تبين
انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقلا لشيء اخر وقال ايضا في التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية
في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل
منهما شيء واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة
اخرى انه عقل وعاقل ومعقول لهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله تعالى انها مترادفة
الا انها عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات كما توهم بعض الناس كصاحب التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود الواجب
عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهولة الكنه فكيف يكون المعلوم في الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته تعالى
فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي
الاولي وذهولهم عن ان مرادهم بالعينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ
المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا فقد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية و
ذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات
منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية

صفة متغايرة للذات العاقلة لم يجعل هذا مبدأ برهان على صحة ما اختاره فقوله ادراك الشيء لذاته لو كان زائدا عليها والا لكانت حقيقة
الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو كان ادراك الشيء لذاته زائدا على
ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق اما ان لا يكون له نسبة
واضافة الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة فذلك
الصور غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشيء معلوما لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع عنه
بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى اقول والعجب من هذا المتسمي بالامام كيف زلت
قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي به يهتدي الانسان الى معاشه ومعاده
عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود اما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين
ايديهم وبايمانهم واما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون و
الذين لا يعلمون الم ينظر في معنى قول رسول الله صلعم الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها
حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق
بين ماهية الشيء ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان للماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية
وقد يكون لكثير من الماهيات المختلفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشيء لذاته عين ذاته لكان
كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان
الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا كل ما يتحقق وجود الجوهر المفارق تحقق ادراكه وكل ما تحقق ادراك الشيء لذاته
كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت قلنا
نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ثم ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم
فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غيرها هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك
عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة انما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود وبين الماهية والهوية ثم القائل
بكون العلم مجرد الاضافة لو تأمل قليلا واحترز بالرد وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور والعلم
ما ذا منشأه وما ذكره ولما ذا لا تحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون اخر والى بعض الاشياء دون الاخرى على ان الحق
عندنا ان جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول امر وجودي متقرر اما في احد الطرفين او في كليهما حتى
يوجد الاضافة وذلك الامر مبدأ تلك الاضافة ومنشأها وهو قد يكون عين الذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة
دائما غير مستقلة القوام والماهية

فصل في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته قوله مما يجب البحث عنه سواء
قلنا الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك لان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا
فالنسبة انما يتحقق بين الشيئين فالواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء
انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم
هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء اخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن
لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجود النفس وقد يكون وجود الغير
والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول كوجود الجوهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين
الوجود والماهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها الا في اي ظرف
فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان
يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا

في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي
لكن لكل منهما ماهية غير ماهية الاخر بحال الفرق يوجب لاحدهما ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك
الاخر كالماهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا
العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في ظرفها العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا
للمعروض زائدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا
لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه لغاية البساطة كذات الباري
تعالى اذا وصف كونه موجودا لذاته وقائما بذاته وعالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة
ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت بعينه مصداق العلم والقدرة والارادة
والحيوة وسائر الكمالات فكما ان موجوديته ليست يقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض
اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الاسماء لحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة
وموصوفا واضافة بينهما فيقول هو حي ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض
فيصير بعضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان الحاكم بعدم زيادة شيء من
الوجود والكمالات على ذات الباري فقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته كلها تقوم بذاته هذه الاضافة بينه
وبين ذاته امر يعتبرها العقل على قياس ما يجده في غيره من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوائد عنه لا على اثبات
الاضافة في ذاته نعم فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فانا نقول هذا
فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب كثرة الا في الخارج ولا في الذهن وذلك لان كل
شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غيرها فقط والذي هو في الواقع ذات بسيط غير محتجب عن ذاته والعلم هو الوجود
المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجودية الوجود لذاته لا يوجب تثنية في الذات ولا في
حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا يوجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في
المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد يتحد في الوجود والحقيقة في وجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان
ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كان في مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج
او بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر في الخارج ولكونها صورة
مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره
بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريئا من الشر محبوب ولكونه مبدأ كالهيئة الخيرية محب لذاته وهكذا
يمكن ان يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب الكثرة واقتضاء المغايرة في الواقع بل في تعقل تلك
المفهومات فلنرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون ماهية المجردة عند شيء
وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقائل ان يقول هذا هو محل الاشكال لانه
قال الخصم يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا يعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قائلا يقول المحركية للشيء اعم من المحركية للغير
فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذا الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل
حكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذا ههنا اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف ههنا ولا لاجل تلك الاعمية
بل ببيان وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية ثبت صحة كون
الشيء معقولا لذاته والا يلزم كون الجماد معقولا لذاته اذ ليس كونه معقولا للشيء كيف والاعم غير مستلزم للاخص فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة
كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة اذ ربما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل

كما هو شان المتضايفين وبنا في كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غيرها حيث في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم
المضاف او الاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا التغاير في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل التغاير في الوجود في بعض المتضايفات
انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم ومعرفة ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يدل على كون الشيء مبدا التغير
شيء على التدريج من غير ان يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المتحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرك و
الموجد والفاعل لا بد وان يكون متغايرا للمتحرك والموجد والمعلول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها التغاير في الهوية والمفهوم فقط لكن
كون الشيء مدركا لذاته او موجودا لذاته فان تغاير ابين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان او بالجملة الاتحاد
بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء عاقلا ومعقولا
قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة
اذا اخذت سقين كان ذلك [illegible] الاثنين فاي رجع الى تحقق الاضافة من حيث انها عالمة غير الذات من حيث انها معلومة فلا جرم
يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين ونقل الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وتشخصية وتلك
التشخصية زايدة ابدا على المهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك التشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت
الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك التشخصية ولما تحقق هذا القدر من التغاير كفى
ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع الاول الى ما ذكرنا ثبت في المباحثات وهذه
العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وفيه ذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة المهية من حيث هي والتشخص
زايد على الوجود ووجود الشيء متقدم على المهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافت مهية الشيء الى التشخص الذي في مرتبة الوجود بعد
وجود تلك المهية فلا يتضايف تلك المهية الى ذلك التشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص هو المتضايف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة
للذات الواحدة التشخصية الى نفسها من جهة واحدة فالاولى ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود ذلك
لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى المهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى المادة
المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين
تلك الاشياء لا صفات لها   في انواع الادراك اعلم ان انواع الادراكات اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الخارج ولا يشاركه فيها غيره لكن
ما بالاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لانه ما لم يحدث
في الحاس اثر من المحسوس فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب انه احدث فيه اثر من المحسوس ان
يكون مناسبا له لانه ان كان غير مناسب المهية لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته مجردة عن مادته لكن
لا تجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لكن الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في
حال حضوره وعدمها والتوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره
لاجل تلك الاضافة الى الامر التشخصي والتعقل هو ادراك الشيء من حيث مهيته وحده لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره
من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك فلا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد فالاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة
عند الة الادراك واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الثالث الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فالحقيقة الادراكات
ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل بنزع لطائف الاشياء وارواحها من قوالب الاجسام
وهياكل المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا

يكون في عالم

ولهذا يكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصورة
ماخوذة من المواد واما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني التي من شان
النفس ان يصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتيبا عقليا اخذا من المبدا الاول الى العقول التي هي الملائكة المقربون الى النفس
التي هي الملائكة بعد الاولى الى السموات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الاول وكذا ما كان
بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى تجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها تصير عالما جسمانيا وملكا كبيرا
عريضا كعرض السموات والارض فان العوالم هي ما هي بصورها لا بموادها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في العقل
لشيء الى تجريده عنها ليست بمهيات الاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل الشيء
الى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات هو بعض
انحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا بالاعدام الحاجبة للامور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية
توجب احتجاب الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجودا مقداريا و
ان كان مقداريا مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات
مختلفة المراتب بعضها عقلانية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير ادراكية واما المهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود
فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فجميع الناس يوحدها الجمعية العقلية التي
لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع اشكال المذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في
نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها بعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس
عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها فينا قض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور بان
الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونه علما بامر كلي لا لانه معلوم كلي لا لان العلم في ذاته
كلي بل لان معلومه كلي كما ظنه المتاخرون حيث سمعوا ان المتقدمين سموا ذلك العلم كليا نعوا عليهم [illegible]
ان في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة
ليست بعينها هي التي في كل منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها اي من الانسانية وكذا الموجود في كل
من الاشخاص الكثيرة جزء من تلك اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت مهيته لا بشرط شيء فليست
هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع
الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرة فهي لا يكون وجودها الا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة
في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة
التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص حصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك
الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة
التي اضافها لها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسها اقول لا منافاة عندنا
بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت ان الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الاعراض في
محالها حتى يصير تشخصها بتشخص الذهن والهيئات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن ان تصير
عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او بالوجود النفساني في قوة العاقلية والمعقولية لا
فعليتها فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودا اخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لان يصير عين المعقولات وتبقى
البساطة التشخصية وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة

والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت ان معنى التجريد فى التعقل وغيره من الادراك ليس كما هو المشهور
من حذف بعض الزوايد ولا ان النفس واقفة والمدرك كانت منتقلة عن موضوعها المادى الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه الى العقل
بل المدرك والمدرك يتجردان معا ويتصلان معا من وجود الى وجود وينتقلان معا من نشأة الى نشأة ومن عالم الى عالم حتى تصير
النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعدما كانت بالقوة فى الكل فى ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد
الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة مصداقا لكل معنى معقول لكونه
لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا
اخذت عن المعنى النوعى تشخصاتها وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية مهية متحدة واحدة والثانى التركيب
لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسى والفصلى امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا جعليا او حمليا
واما قوتها على تكثير الواحد فبجهتين بقوتها الخيالية للعقليات وتمثيلها فى قوالب الصور المثالية وقبل بتمييزها الذاتى عن العرضى
والجنس عن الفصل وجنس الجنس المهية عن جنسها بالغا ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغا ما بلغت
وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد فى الحس امورا كثيرة فى العقل
ولذلك ادراك العقل اتم الادراك لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشئ بل يتغلغل ويغوص فى مهية الشئ وحقيقته
ويستخرج منها انحاء مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هى بحقيقتها واما الادراك الحسية فانها مشوبة بالجهالات
ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الجهات دون حقايقها وبواطنها فى درجات العقل و
المعقولات قال الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اى لا يكون شيئا من المعقولات ولا لشئ من المعقولات
حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ولها مراتب فان العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى من شانه
ان يصير مطابقا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير
معقول لانه صورة فى مادة او فى حس او فى خيال لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء وستوضحه ان شاء الله فيكون
فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة قابلة لها والعالم الصورى عالمان عالم عقلى وعالم حسى وكل عالم حسى فانما هو ما هو بصورته
لا بمادته فاذا حصلت صورة لشئ على ما هو عليه فذلك الشئ فى نفسه عالم فالعقل الهيولانى مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة
الكونين فيصير بصورة عقلية شبيها بالعالم العقلى وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسى فيكون فى ذاته مهية كل موجود وصورته فان على
شئ من الاشياء فاما لانه فى نفسه ضعيف الكون غير صورى الوجود خسيس شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان واللانهاية
واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوى الظهور فيقهر وجود ذلك الشئ وجوده ويغلب نوره نوره وذلك مثل المبدأ الكل والعقول
العالية فان كون النفس الانسانية فى المادة يوجب لها ضعفا عن تصور هذه الباهرات جدا لقلة لمعها وذوقها فيوشك انها اذا تجردت عن
هذه العلايق وصارت اليها فطالعتها حق المطالعة واستكملت عند ذلك تشبيها بالعالم العقلى الذى هو صورة الكل عند البارى
وفعله السابق على وجود الاشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التى يسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلى من شانه ان يتشبه بالمبدأ الاول
ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد يكون قريبة من الفعل وقد يكون بعيدة وقد يكون بالقياس الى الكل وقد يكون بالقياس الى البعض على ان
اعداد كثيرة فى الحالين لا يعد ولا يحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه فى الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة
وهو القوة القدسية التى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة
فى قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا تحصل فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل
لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط فى علم النفس من الشفا بقوله ان تصور المعقولات
على وجوه ثلثة احدها التصور الذى يكون فى العقل مفصلا منظما والثانى ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة
عنه وليست ملتفتة الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول اخر فانه ليس فى وسع انفسنا ان يعقل الاشياء دفعة واحدة

ونوع اخر

ونوع اخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك فى مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه وحضر لك جوابها فى الوقت
وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ فى التفصيل والترتيب فى نفسك مع اخذك فى
الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كيدء ذلك التفصيل فان قال قائل ان هذا ايضا علم بالقوة ولكن قوة
قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا عنده اذ اليقين لا يحتاج ان يحصل بقوة بعيدة او قريبة فذلك
اليقين اما لانه متيقن بان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل له تيقنا بالفعل فان الحصول لحصول
لشئ فيكون هذا الشئ الذى يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ
الا والامر من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده
ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ومن العجايب ان هذا المجيب حين ياخذ فى تعليم غيره تفصيل ما يجيء فى نفسه دفعة مما يعلمه بتعليم العلم بالوجه
الثانى فيترتب تلك الصورة مع ترتيب الفاظه فاحدهما هو العلم الفكرى والثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون له
فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما فكريا ومبدء
له وذلك هو القوة العقلية المطلقة فى النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له
ذلك لم يكن له علم نفسانى واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدء غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب
عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس للعقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدء لكل صورة يفيض عنها على
النفس وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق
لها لا التى يكون للصور او فى صور النفس التى لها الارض من حيث هى نفس وكل ادراك عقلى هو نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولا عوارضها
فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدء فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا العقل
البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذى اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس حيث انه عن مثل هذه الامور
التى ذكرها فى هذا الموضع مع غاية اصراره فى انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن العقل البسيط الذى اعتقد وجوده فى هذا النوع
الانسانى وفى الجواهر المفارقة الكلية عن الاجساد والمواد نفس المعاقل المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف
يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول له فيها وايضا كيف يحرز فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس
ثم تجدها محرزة منطوية عند المراجعة الحرازة العقلية كما اثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه قائلا فيه فماذا نقول الان فيهم
فى الانفس الانسانية والمعقولات التى تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فيكون لا محالة عاقلة
لها بالفعل التام او يكون لها خزانة يخزنها فيها وتلك القوة الخزانة اما ذاتها واما بدنها او شئ بدنى لها وقد قلنا
ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة فى نفسها كل
صورة منها نوع امر قائم فى نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثلت فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل
فيكون النفس كذلك كمراة وهى كاشياء خارجية فتارة يلوح فيها وتارة لا تلوح فيها وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس
او يكون كالمبدء الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقى
الشقوق وذكر انه سيتبين فى الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا يقوم مفردة واشار بذلك الى ابطاله للصور المفارقة التى
نسب القول بها الى افلاطون وشيعته من الاقدمين فبقى الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال عليه
طريقة انه كيف اخزنت واجتمعت فى العقل البسيط صور هذه التفاصيل بجملته مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا
من امهات المسائل الالهية وفيه سينكشف مسئلة علم التوحيد الخاص الذى يختص بذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة
الا باحكام اصول سلفت منا اولها هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل فى الموجودية والمهية متحدة معه وان الوجود تشتد
وتضعف وكلما قوى الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعانى الكلية والمهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل

العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير بصيرة كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه اعلى واشرف مما هي ومن لم يرق الى هذا المشرب
لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها تحيروا
ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكره لذلك صريحا وكذا الامام الرازي ومن
في حالهم وطبقتهم فلعله قال في المطارحات ثم حاول اي المشائين من الحكماء الى كيفية تعقل الباري لما سواه اشياء فقالوا واذا كان عاقلا لذاته
يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطوي في لوازم ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية منطوي في تعقلها تعقلنا
للوازمها او ربما اوردوا امثالا تفصيليا وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء
فيكون مدركة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم
يأخذ بعد في التفصيل حتى يملي منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد
تفرقة من نفسه بانه على حالة ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعد ابحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المسائل
مثل كذا وكذا الى اخر كلامه وقال ايضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته ترفيه مساهلة فان للباحث ان يقول اهل يعلم ذاته
لازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حديث اخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فتعدد العلم
ثم لانه تابع لذاته فيجب ان يكون العلم بلازمه تبعا للعلم بذاته واما مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلاثة فيمنع الخصم ان المسائل التي
ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يحدث في نفسه الا قوة قريبة على
التفصيل والفرق بين القوتين اعني ما قبل السؤال وما بعده فاحدهما قوة قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود شيء لها مراتب انتهى
كلامه وقال الامام الرازي في المباحث بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون
وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل وهو على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط
فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة
لامور كثيرة فذلك باطل لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة
في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف
المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم
ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وارادوا بالعقل التفصيلي ان يكون صور المعلومات تحصل على
الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة
والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتوالى ويتعاقب واما على ما اخترناه
من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى الغير فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت
تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوا من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه في تلك الحالة عالم بانه قادر على شيء دافع لذلك
السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية ولازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة
واللازم معلوم على التفصيل وهذا كما اذا اعترفنا من النفس انه شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل
وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان تعرف بوجه اخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات
كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ارفع قدرا واجل منالا من ان ينال بغوص مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحثية ووقوف حفظه
للمسائل المشهورة فان هذه المسألة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع لانظار المورخين من المشايخ والمعلمين لم يكن
مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو تلوه او قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثبات العقل البسيط وفي
انكاره اتحاد العقل بالمعقول في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة اما على ما حققنا من كون النفس اذا خرجت من القوة
الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد

مع الهيئة

مع الهيئة وكذا العلم يتحد مع المعلوم وكما ان بعض الوجود خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي والخسيس منه قليل
المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات والشريف منه
كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة وكذا العلم له انواع كثيرة بعضها
خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالعقل
فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا يتناهى كما في العقل البسيط وبالجملة فكلما كان العلم اعلى وجودا
كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للمهيات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط
فيتعلق بمعلومين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول
تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما عنده في وقت
ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب
ان يتعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحده التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة
واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن
حصول التصديقات الكثيرة فان المقدمة الواحدة لا ينتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة و
ايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول المتعددة في
آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب
البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها اكتفاء ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عنها التعين اختلاف الاوقات والامكنة
فيحضر معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل
بلا ثبوت قوة فان قلت نحن نجد في نفوسنا انا اذا اقبلنا بانفسنا على ادراك شيء يتعذر علينا في تلك الحال الاقبال على ادراك
شيء اخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف في الكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك
الخيالي والحسي فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ
وظهر في خيالنا الالفاظ المطابقة لهذه المعقولات فاذا اقبلنا وقلنا انه حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم
عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية ينقلب وينعكس فاذا كان الامر كذلك فربما ساعد على ان القوة الخيالية يصعب
عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة فهي صور وحكايات لامور عقلية واما العقل فانه يقوى على ذلك والذي عليه
الناس كالمتعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشأه نقص القوة الخيالية عن تصويرها دفعة
واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك تخيلات التي ليست تصويرا للمعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد
الكثير وشان الحس تكثير الواحد في ان النفس مع بساطتها كيف يقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما
قبل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد فيرد هنا اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة
فحل هذا الاشكال هو ان المعلول انما يتكثر باحد من اسباب التكثر اما التكثر العلة واما الاختلاف القابل واما الاختلاف الالات
واما الترتيب المعلومات في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية
ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك الترتيب لان افاعيل في نفسها
فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها
مقوما للاخر واما سبيل الغير في ان يكون ذلك بسبب اختلاف الالات كالحواس المختلفة الاخبار عن النواحي بعد النفس للاطلاع
بتلك الصور العقلية الجزئية والاحساسات الجزئية انما يكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار
فلذلك ينفع النفس بالحواس ثم بعدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات

مكتسبة لا انها بنظرها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الالات وحصول التصورات والتصديقات
المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محالة مترتبة ترتيبا طبيعيا كل متقدم منها علة للمتاخر **في قسمة العلم**
الى اقسامه العلم عندنا كما مر انحاء الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية حتى ينقسم بالفصول
الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي
فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع المهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم
بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته الذي هو عين ذاته
ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي
هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عندهم بالذهن
وعندنا هو ان العلم العرضي هو صفات المعلومات التي بحضور صورها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس حصول صورة المعقول
في النفس بل مثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور القدرية على عظمها وكبرها
عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء
القوم ان تلك الصور لكونها مساوية لمهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن
جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة
في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا
وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال بايضاح
سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس
باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا
الباري بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس او
الاتها واما الذي ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب صورها عنها ولا يكون تعقلها
بعد جهلها وارتسامها وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الاثار
كتاثير الاوهام في المواد الخارجية ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك بوجوه الاولوية والاقدمية
وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذاته الاول تعالى اولى في كونه علما او الجمع من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سببا لسائر
العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته واما اختفاؤه علينا فكما علمت سابقا فانه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه
فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر
هو اشد من العلم بحقيقة عرض فهو اولى واقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الاعراض
واما اطلاق العلم على الفعل او الانفعال او الاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز **في الاشارة الى اثبات**
القوة القدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق في
الافاضة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في ادراك النظريات فانها كما
يحصل بلا سبب في وجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفوس
المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس ومعلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى
الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء والثاني كما للاولياء واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار
والسماع من معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات ولذلك قد تتخلف وقد لا تتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات
اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهي بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بالرشح فانه

والالهام

والالهام التعليم والتعلم الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه ودام على مواظبته فلا بد وان يستخرج
بنفسه ما لم يسبق اليه متقدموه واستاذوه في قليل ذلك او كثيره فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظة طبعه
وبلادة سجيته وحركته باطنه بلطف ذهنه وقلبه وصفاء جوهر طبعه وبعد كدورة نفسه لان ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت ونور من
انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفت ان حصول التصورات
المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للاخر وكثيرا ما يقع للذهن التفات الى تصور محمول بسبب احساس جزئي بعد استحضار تصور
موضوعه وحينئذ يتسع بالكلية الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك من معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل
او تواتر فظهر ان الانسان يمكن ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في افراد الناس فرب انسان
بالغ في جودة القريحة وجودة الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة تعذر عليه تحقيقها او انصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضد
ذلك في نوادر النعت وهذه المبادي النفسانية حاصلة للكل الا ان الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء وكثرة
وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة القوة لاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والجود والرحموت
فلهذا الانسان لشدة استعداده اكثر الحقائق في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل اذ هذا الثاقب يسوق الى النتائج
من غير مزاولة الحدود الوسطى وكل من تلك النتائج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قدسية
وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد الناس ويخالفها سائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن
وجوه احدها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك المطلوبات العرفية من حيث
لبابها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها ومهياتها العامة فان الوصول الى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في ادراك المعارف الكلية وان كانت
هي ايضا موصلة الى تلك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصولها ومبانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة وثالثها ان سائر النفوس تعين
المطالب لاجل تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الاوسط في الذهن اولا وينادي الذهن منه الى النتيجة المطلوبة
فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه فيحرز ثبوت المبادي الكلية **في ان العلم بالعلة يوجب**
العلم بالمعلول من غير عكس اما الاول فلان العلة اما ان يكون علة لذاتها او لا يكون علة لذاتها فان لم يكن علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها
الى انضمام قيد اخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته
يكون مقتضيا للمعلول فمعرفة ذلك الشيء لا بد وان يعرف معلوله اذ لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن
علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي توجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول وجب ان يحصل العلم بذلك المعلول لان العلم بالعلة
المضافة على الجهة الموجبة للاضافة يوجب العلم بمضاف اخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان العلة
قسمان علة هي بمهيتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لذي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت مهيتها موجبة للحكم علم
لازمها لا محالة اذ اللازم لازم لذاتها ومهيتها من حيث هي هي وعلة ليست هي بمهيتها موجبة للمعلول بل انما بوجودها الذهني او بوجودها
الخارجي ومثل تلك العلة لا يكون العلم بنفسها لا ايجاب العلم بمعلولها ولا ايضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في
الوجود يجب ان يؤدي الى العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية لمعلولها ليست هي نفس مهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها
وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن الا
بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدأ له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها
فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى اخر معلول لو كانت
وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان
العلم بمهية العلة يوجب العلم بمعلولها من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضايفين معا
في العقل لا تقدم لاحدهما على الاخر اي متضايفين كانا ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم

بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه
فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتضي لجزئه بل العكس وذلك لان الجزء من اسباب تحقق
الكل بوجه وجه لانه فاعل ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان القياس الى وجوب وجود معلولها حال المهية بالـ
القياس الى لوازمها من حيث هي فظهر ان كل معلول من لوازم مهية علته سواء كانت تلك المهية عين الوجود او غير الوجود او مع الوجود
فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى
شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه هف وايضا فيلزم ان
يكون ذات العلة مع المعلول لانها متقدمة عليه هف اذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول يجب
من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول لحل هذا الاشكال ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا
على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذن العلية العلة نفس
ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد يكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا
اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير مهيته العقلية فالجوهر اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك المهية الجوهرية
اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافة فاضافة العلية ومعقولها خارج عن المعقول من
حقيقة الجوهرية والوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته فاذا نسب اليها من حيث كونها
سببا لشيء او مرتبطا باي ارتباط كان فذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكان وجود الشيء على صفة فيكون كوجود
العارض لشيء الا انه غير مستقل الوجود كانه غير مستقل الوجود المهية هذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعم الناس من انه غير موجود
في الخارج والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول هذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان الذات العلة حقيقة مخصوصة
متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الاخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فنقول هيهات
ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصورهما مع الغفلة عن الاخر بل وجود المعلول بخصوصيته من تابع
وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول وكماله
والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان تكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان
الشيء بذاته سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا وسط واما المطلب الثاني فهو ان العلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشيء لا بد ان يكون علة فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم
لا بد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول متحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذلك المعلول من العلة بالقياس الى علته
واذا كان المعلول بخصوصيته ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال
نعم لما كان استناد المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده
الى سبب فالممكن من جهة مهيته المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب
العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذا قيل ان الامكان علة للافتقار الى علة ما مطلقة فاذا كان المعلول الامكاني محوجا الى العلة والامكان
موجبا للاحتياج الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بمهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاها المعلول لذاته وحيثيتها
المخصوصة فاذن عليها لا بد وان يكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا والا لكانت لا تختص لا بعينها اخر فالعلة
بالحقيقة هو مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة بل علة هف فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة يقتضي معلولا معينا فلا جرم كان
العلم بحقيقة العلة علة العلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة
فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته وساير الاشياء واحدة فلم اذا استند اليها دون غيرها قلنا
المعلول المعين لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى
يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين له تلك العلة لذلك المعلول لكن ليس لاجل اقتضاء المعلول

لامتناع توارد

لامتناع توارد العلتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى الفصل كالناطق
والى ساير الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان
لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى
فصل من الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهته وكذا النوع يحتاج في
تحصله الشخصي الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان
من جهة هذه الهوية لا من جهته فما اشتهر عند الناس ان بعض المهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وان
التشخص فيكون من لوازم النوع الذي انحصر وجوده في شخص ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون مهية من المهيات مقتضية للتشخص
لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلولا للمهية بالبرهان القطعي الذي سلف
ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي المهية فيما له مهية والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس فبالوجود الخاص تشخصت المهية وصارت
شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو
معه بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل النوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود تشخص من التشخصات
ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما
حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وان يجب من
ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للاخر
قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول كما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة
ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ الى الاحاطة بوجودها ولا ينال مرتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب
بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر
ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا
لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى

في ان العلم بذي السبب

ممتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسئلة ايضا كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود
فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فهو
لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة
مهياتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه البارئ
جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند القائل
الكلي وكل ممكن له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء مهيته من جنس وفصل واذا
نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهو لامكان موجوديتها يحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود
علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص ووجوده متقوم بوجود علته الخاصة
فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة
ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجبا لكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها
ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم بل ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل
الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان
لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم متحد معه واذا
كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود

ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني
بل الامر بالعكس فنقول العلم بالباني لم يوجب العلم باحتياج البقاء الى البناء واحتياجه الى البناء حكم لاحق لذاته لانه معلول لمهيته فيكون
ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل واحد منهما لاجرم صار الباني معلوما لكون العلم
بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها كالبراهين اللمية فان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى
المعلول وان كان بحسب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص حاجته وامكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فيكون البرهان
الاني برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة
من علامات العلة المخصوصة واثرا من اثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان في غاية
الجودة وفي غاية القوة فانه ليس يمتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل العلم بشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك
لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض الالهية التي لا يدركها
الا الكاملون وسنوضح ذلك في تحقيق علم الباري تعالى واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب المقوم فالعلم به اما ان
يكون بديهيا واما ان يكون مايوسا عن معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه باثاره ولوازمه ولا يعرف كنه
حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية
ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الاشياء وهو البرهان
على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان
على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله واعلم ان في
هذا المقام اشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليستا الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة
بالعرض فيرد ان علم الانسان بنفسه عين وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان
العلم بذي المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدأ وجود الشيء لا يكون الا وجود مبدئه واذا كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة
والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كان في غاية الوثاقة والقوة ثم لا اوثق ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بها عين ذاتنا
ولا يمكن ان يكون حصول شيء لشيء اقوى من حصول شيء لذاته فكذا يجب ان يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا ينتهي الى
واجب الوجود لذاته وقد علم ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا لواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه
للحي القيوم وحل هذا الاشكال مما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة يقصر عن تقريبه على ما هو حقه لدقة مسلكه وخفاء
سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد وان يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسبب علمنا
بنفوسنا عين المبدأ لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدأ عين المبدأ وحصوله لنا لا الان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها
وكذا العلمان بمنزلة الوجودين واذا كان العلمين بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا
عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافة مبدئنا الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذا علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة
ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا متقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته متقدما بالايجاد علينا وبالجملة فان العلم بعينه كون الوجود
في القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند علته
اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان والجميع كينونته
عند مبدأ الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وفي الادعية المنسوبة الى النبي ص على الداعي بها واله الصلوات يا كائنا
يا كائنا قبل كل كون يا كائنا بعد كل كون يا مكون لكل كون

في ان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علم علما انطباعيا

فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لمهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا والصفات
القائمة بذواتنا وعلم الباري جل ذكره بالاشياء عند متاخري الحكماء بصورة ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا

ما يترتب

ما يترتب عليه ويتشابه ولو تخصص بالتخصص فانه ايضا كلي لا يمتنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي
والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتأدى ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك
وكيفيته وقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الحصولي الصوري كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي
الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها
بالاشياء واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون
له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السابقة تبطل هذا وما اشبهه لانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما
هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والاعيان الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه
اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من
الامرين صورة عقلية ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت
بالمهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب
لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هي محسوسة
ومتخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص لواجب الوجود فكذا اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها
الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء
من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها الى ان
يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات
لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت
بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكونها تستند الى
مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل الشخصيات رسما ووصفا
مقصورا عليها ثم قال ونعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السماويات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي
يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد حركة كذا زمانا يكون كذا من كذا الى كذا شماليا
منصفا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذا بين الكسوفين
الاخرين حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات
كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكر
ما قلناه قبل انتهى نقل الفاظه وبالجملة مذهب الشيخ ان علمه تعالى يعم جميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي وليس معنى
ذلك انه يعلم طبايع الاشياء وانواعها لا شخصياتها حتى يلزم ان يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل
مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها
منحصر في شخصها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وان خالفوه في القول بتقرر رسوم المعقولات في
ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتموا الامر في تحقيق احاطة العلم بل لم يبلغوا شاوه في ذلك ونحن قد اجبنا قبل ذلك
عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالاشياء ليس كما زعموه ولا كما قرره
الشيخ بل كما حققناه وموعد بيانه من ذي قبل انشاء الله

في ان العلم بالشخصيات يجب تغيره لتغيرها قال الشيخ في الشفاء

حيث اراد ان يقرر ان الاشياء الجزئية كيف يعلم ويدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت

امر الكسوفات كانت توجد او لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان
وجود ذلك الكسوف وعدمه واحد لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود واحد بصفات
كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا او بعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك
الكسوف ومعه وبعده واما ان دخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر
انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء
على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان
من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا او معرفة جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء
من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها القصوى لا بد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا
خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما او
اما ان لم يبق فالتغير ههنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء
وهذا ما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب انا اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد نحو ان نعلم في النهار
بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ قد كنا علمنا بذلك
ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا
بها ولا عرفنا ضياءها اذ قد كنا علمنا بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم صورة مطابقة للمعلوم وكما ان كون
الشيء سيوجد مغاير لكونه موجودا بل منافيا له من حيث ان المفهوم في قولنا الشيء سيوجد ان الذي هو معدوم في الحال لم يتحقق
وجوده في الزمان المستقبل فاذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما
في الذهن متغايرين ومتنافيين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا بد وان يكون
متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدأ اعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق
الطوسي في مسئلة شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان يتكثر الاشياء اما بحسب حقايقها او بحسب ذواتها مع اشتراكها في
حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اي لا توجد الا مع زمان او في زمان فان العلة
الاولى للمتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد وينصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا
في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد
من الابعاد وكل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول المتعين
اشخاصها وتشخصها هي الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من
الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ويتنزه العقل من استناده الى احدهما كما قيل الانسان من حيث طبيعته الانسانية
متى يوجد واين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون واي بلدة يكون بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او
هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصها وكون الاشخاص المتفقة الحقائق زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة
الحقائق غير زماني وغير مكاني فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر
واذا تقرر هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بالزمان
لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده
في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن له ان يشير اليها
ويحكم عليها بانها في اي جهة وعلى اي مسافة ~~الخاصة منه وعلى اي مسافة~~ ان بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون

ادراكه تاما

ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه
او يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ان ما يحكم به المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في
زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة
يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود
الان او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته الى جميع الازمنة والامكنة نسبة واحدة وانما يختص بالان او
بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع
الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة
والامكنة كلها كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او تأخر عنه اما
الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها وظاهر ان هذا النوع من الادراك لا
يمكن الا ان يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بالة من الالات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن شيئا من الاشياء كليا
كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا جميعها
يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان الوجود يبين كل شيء بما مضى او حضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات
على اي وجه كان اما العلم بالجزئيات على وجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية في وقت معين
ومكان معين وكما ان الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه
عن ان يكون له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على وجه المدرك بالالات
الجسمانية عنه تعالى لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي هي كلها المعقول
انما يجب التغير في معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط هذا ما عندي عن التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما
افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في
الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلا في مكانه وزمانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت
الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هي في نفسها وان كانت متغيرة زمانية
مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج من سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا متصفة بالتجدد
الا نقضا او الحضور والغيبة اقول لغير مواضع انظار الاول انك قد علمت مما بينا لك ان المادة الجسمانية مناط العدم والجهالة
وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علم عالم في الخارج او لم يعلم فكذلك الصورة الجسمية مجهولة با
الذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذا حال الاعدام والقوى والامكانات وساير الامور العدمية او
ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية تطابقها في الحقيقة ومن علم ان يعقل الهيولى الاولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله
بل لضعف جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود الا قوة الصورة واستعدادها واستعداد الصورة غير
الصورة وكل معقول الذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا
بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا كما ان وجود المعقول بما هو معقول لا يمكن ان يكون محسوسا ولا
مدركا بالة جسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه اصلا وثالثها ان انحاء وجودات
الاشياء في انفسها بحسب الا ما هو الامر عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها البتة باجمعها من باب الحقائق
حتى يختلف باختلاف المضاف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير الذات متغير دائما وحقيقة والمكان والمكانيات وغيره وجودها
عبارة عن كون كل جزء منها غائبا عن الغير غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا
حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان

والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها بحيث يعدم الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء لشئ منها في الوجود سواء كان با
القياس الى ما فيها او الى شئ اخر ونحن قد اقمنا البرهان على تجدد الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية
وهي متجددة الوجود والحدوث وطبعا التجدد والحدوث في كل ان من الانات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قديما
دائما بالقياس الى موجود اخر وثانيها ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشيا او هو عين الاشيا او يستفاد من
اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث
فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصورة عقلية زايدة على وجودها كما هو المشهور من اتباع
المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب اسبابها وعللها الكلية
بتنتهي الى الاخرة الى الغايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى تعرف حال الشخصيات بما هي
شخصيات اذ العلم الانطباعي الذهني وان تخصص بالف تخصيص لا يفيد التشخص ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن
الاشتراك بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشيا
كلياتها وجزئياتها وطبايعها وشخصياتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن هذا العلم موقوف
على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كلا منها لك الحسية بعضها ببعض احاطة
عقلية وهو مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم وجودات جميع الموجودات العقلية والحسية ويرجع جميع الموجودات
حتى الجمادات وما في حكمها على ما سنوضح ان شاء الله وخامسها ان العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة المحضة حكم بان المدرك
الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافة اليها لو صحت تلك الاضافة اليها من
خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشئ عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة
الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة بالجملة او
موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاصناف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا التحرير حيث بين وعرف
كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها ايضا كالتخيل او عنها وعن
جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي عند كونها [illegible] لا
عن تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف وما يؤيد ما ذكرنا ان مجرد الاضافة لشئ الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية
قول الشيخ في الطبيعيات الشفاء حتى بين كيفية علم الله ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدء صورة في مادة ما من
شان تلك الصورة ان يعقل بتدبير ما من تجريد وغيره هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث
وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من
نفسه انه مبدء ذلك الشئ على ترتيبه الا عند ما يصير مبدءا فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث
شانها انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث
هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشئ في الاعيان انتهى مع وجود المدرك في الاعيان لا
يكون اضافة العاقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك بحال المعقولية اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول
الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصورة المفارقة عن المواد ومن المفارقة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية
من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية
كما سيعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا ينفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات
لانها سفلية بعيدة عن جميع القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك القبيح والحسن
فلا يكون العلم به حاصلا من غير كسب فاكتسابه انما يكون بمقدمات يلايمها فاذا تحقق ههنا امور ثلثة الاول القوة التي يكون بها التمييز

بين الامور

بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني المقدمات التي منها يستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف
بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان
انه عاقل وربما قالوا في عقل معوية انه كان عاقلا وربما يمتنعوا ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل [illegible] وهؤلاء انما يسمون
بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على
السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي راي الجميع فان بادي الراي
المشترك عند الجميع والاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الاخلاق و
يراد به المواظبة على الافعال الخيرية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من
عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم
ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة اما الادراكات فهي التصورات والتصديقات
الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك
ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشيا فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها
يكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولي التي ليس لها الا طبيعة القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شئ من الصور من القوة
الى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم يكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من المعلومات الاوليات فقط او
يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل مع ذلك فيها الا الاوليات التي هي الة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا با
الملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى نشاة العقل بالفعل وانما لم يسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود المطلق
لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان الشئ لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام لم يتعين امرا محصلا اذ نسبة القضايا
الاولية في باب المعقولية الى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المطلقة الى الجسم المخصوص فكما ان الشئ الجسماني لا يصير موجودا في العين
بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا بالطبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية
كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس
بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة فيها كبريتية لها سخونة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما
اشار اليه بقوله يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك
النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل
مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة ان شاهد تلك الصور في مبدئها
الفياض سميت عقلا فعالا والاختلاف المشهور بين الناس فان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب
او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فايدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من راس قال المعلم
الثاني ابو نصر الفارابي في رسالته ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل با
الفعل وعقل مستفاد وعقل فعال انما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في
الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة
هو نفس او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها
كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست بصيرة منتزعة من موادها التي فيها وجودها الا بان يصير صورا
في هذه الذات وتلك الصورة المنتزعة عن موادها الصايرة صورا في هذه الذات تسمى المعقولات تشتق لها هذا الاسم من اسم تلك
الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة ما فيها
نقش او صورة شكل فصارت تلك النقش او تلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى

صارت المادة بجملتها كانها هي باسرها هي تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة تقريب وهمك الى تفهيم معنى حصول صور الاشيا
في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق سائر المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما يقبل الصور في سطوحها
فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية مفردة بل هذه الذات بعينها
يصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها او
او تشيع ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها فح يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها
فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس في كتاب النفس
عقلا بالقوة فهي ما دامت ليست فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل هذا معنى
العقل بالفعل فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد
كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صور تلك الذات وتلك انما صارت
عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها
انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة با
لفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه ومعنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة
معقولات فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل وجودها في انفسها هي تابع لسائر ما يقترن
بها فهي مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا مكيف بكيفيات جسمانية واحيانا بان يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل
ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصارت وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها
فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء وذلك كالاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد شيئا من معاني الاين اصلا واما ان تجعل
معنى اسم الاين فيها معنى اخر وتجعل ذلك المعنى على نحو اخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هي
معقولات بالفعل صارت في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان يعقل ويحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات
من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الذي يعقل ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو با
لفعل عقل لكن الذي هو بالفعل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى
المعقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني صار حاصلا جميعا
واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود
الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشيا هي صور لا مواد لها لم يحتج
تلك الذات الى ان ينتزعها من مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف من ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات
لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل هذا بعينه
ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد متى عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل
عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا على ذلك المثال ينبغي ان
يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان يعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل
المستفاد فح يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه الموضوع
لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل
الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك يبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية
ومن قبل ذلك كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان
لها ترتيب في الوجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو انقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط

حتى يبلغ

حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى صور الاسطقسات
التي اخس الصور في الوجود وفي موضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني
وفيه نصوص صريحة على اتحاد العقل بالمعقولات وعلى امكان تصيير وحدة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه يتحد
المعقولات كلها ومع هذا النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم
الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا في
العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وللاسكندر الافروديسي الذي وصف
الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الكتاب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة
في رده ممن لم يتفطن لصورة هذه المسئلة كاكثر المتاخرين كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا الذي يصل الى هذا المقام ان يعمل
بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات

فيما ان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي الفيلسوف
الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس على ثلثة اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني
اعني به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان وجود الهيولى انما هو في انه
يمكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه فيه ما بالقوة نفسه هو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل الا انه
يمكن ان يعقل هو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هي واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه ان يكون
فيه كلا ان يصير تصورة للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي له الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات
لانه لو كان كذلك لكان يعتمد ادراكه الاشياء التي من خارج بسبب صورته التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك
الاشياء التي وجودها انما هو فيها او كالبصر اذ هو يدرك الالوان فان الالة التي هو فيها بها هذا الادراك لا لون لها خاص والشم
في الهواء هكذا ليست له رائحة وبسببه يدرك الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه
يمكن ان كان جسما لا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له
ولا ان يميزه كذلك اذا كان للعقل ادراكا ما وتميزا ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو تميزها لكنه يدرك الكل اذ
كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس والالات
انما يكون باجسام فليست من الاشياء التي يدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو في جسم ما ينفعل لذلك ليس
حس هذه كالكل محسوسا لان الحس ايضا هو شيء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل
فليس هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا
اذا استكمل هذه النفس هذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة اعني الناس وللعقل ضرب اخر
وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين
فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول ما كان شبيها بهؤلاء بل بالذين فيهم
قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل ملكة واستفاد ان يعقل
وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا وهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث فهو غير الاثنين الموصوفين
فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني في ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء
علة للالوان المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت
فيه ملكة التصور العقلي وهذا ايضا بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني
الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك
ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها يصير

بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة
فكل كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما ان العلم الذي بالفعل انما هو
بالمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون وحده يدبرها هيهنا ويردها الى الاجزاء
الالهية ويركب ويحلل فيكون كهو حال في العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يفعل ذلك بمطابقة الحركة المنتظمة
التي للاجرام السماوية لان بها يكون ما هيهنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس واما ان يكون لجذب وبحركة الاجرام السماوية تكون
ويكون الطبيعة هي يدبر هذه الاشياء مع العقل واذا ظن انه يضاد ذلك ان العقل وهو الالهي يوجد في الاشياء التي في غاية
الخساسة كما ظن اصحاب المظلة وان بالجملة فيما هيهنا عقلا او عناية يتقدم في المصالح لان العناية التي هيهنا انما يرجع
الى الاجسام الالهية وانه ليس الينا ان نعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى
وفعل العقل الذي هو من خارج به وليس ما صار في شيء من جهة انه يعقل فقد يبدل مكانا دون مكان لانه ليس المحسوسات
اذا فرغ احساسها فليس هي في الحواس على انها يصير مواضع لها وانما يبقى في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارق
لا على انه ينتقل ويتبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا فانما ينفسد بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا ينفعل ولا يكتسب الا صار فينا
انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التأكيد والتحقيق للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية
الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل لعل السالكين المستعدين يجعلنا الى نيل الوصول الى سبيله

في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل

ولا تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة
فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها
مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف تصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة
التي لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير الماهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد
مما يخرج الشخص من نوع الى نوع اخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها وثانيهما ان الحكماء اتفقوا
تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط
لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة امر اخر معا فلابد ان يكون مركبا من جزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل وايضا
اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان يفسد وفعل ان يبقى فكلما فيه قوة
ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان يبقى وفعل ان يبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليست
فيها قوة تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان
التركيب انما يلزم لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصور
الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان يوجبان لكثرة الموضوع واما كون الشيء بالفعل في الصورة الجسمية وبالقوة بحسب
الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس اخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية
لا ينافي كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز درجات حدود الجسمية والجمادية
والنباتية والحيوانية لم يتخط الى اول درجات العقلية الا ترى ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان يصير معقولة اذ ما
من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بنفسه وتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان يصير معقولا لا يحتاج الى تجريد وغيره
يعمل فيه حتى يصير معقولا بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل
معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكان الامر في جانب العاقل فان النفس
الحاسة اول درجات الحيوانية بعد طي مراتب الاسطقسات والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة
كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالحراطين والمرزنات والاصداف ثم يصير بعد استحكام هذه متخيلة بالفعل
بالفعل متفكرة

بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية
يصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا اخر خارجا عن وجود هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف الصور
السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين

في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل

ان الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول
صرح في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل لحصولها له لان
العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال المادة الاجسام عن صورها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وبعقلها كان ينال منها
صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى غير النهاية بل افصل هذا واقول ان
العقل بالفعل اما ان يكون هو هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل
بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل
تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة صورة اخرى
واما يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب
الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة
عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة
تلك الصورة فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا يعدم
المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون اما ان يكون معنى انه يعقل
نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس وجود هذه
الصورة له يحيز ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس يعقل هذه الصورة
نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذة عنها فاذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا انه لا يوضع
الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هيهنا هو نفس تلك الصورة فلم
يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها وموضع العقل بالفعل نفسها
فيكون العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة
لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هيهنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري
مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما الا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخ
اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان
او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فمحلها منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة
هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع هيهنا الصورة التي بها يصير العقل با
الفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الجديدة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء
ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما او كل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقل بالجزء الذي
هو كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما واذا تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطاء في جميعها فانه لا يمكن ان
يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء
الذي كالصورة في هذا الباب هيهنا وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كا
لصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب

فان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء من جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حال في الجزء الذي كالمادة فهو بالجزء الذي كالصورة فهي اكثر من ذاتها هف واعتبر مثل هذا في جانب الذي كالصورة وكذا ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي اذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزا الذات فيكون نحو العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان يكون معقولة الى شيء اخر يعقلها انتهى كلامه اقول لعل الشيخ يكلم ههنا على طريق التكلف والمداراة مع طايفة من المشائين من غير ان ينساق بطبعه المحقق هذا المرام فلا الوجيه عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الاحكام التي ذهبوا اليها واشباههم من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار الاول انه لاحد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحاسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيف ما كان او لاجل حصولها في شيء من شانه ان يعقل فنقول الحق هو الشق الاخير وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل قوله فقد هذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها الشيء من شانه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحدد بل اوالليمية في كون الصورة المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجود الصورة المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصورة الطبيعية المكتنفة بالغواشي المادية لان المادة ليس من شانها ان يكون عاقلا وكذا ليس شان الصور المخلوطة بالعوارض الحسية ان يكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لانه من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصور لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب ماهية الانسان ماهية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في الامادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فصلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما اخرج عقلا بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء اخر غيره انه بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذه السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارقا الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القايل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك السبيل الالهي من هذا النفر السالكين في مواقفهم ومسالكهم الاولى والعلم عند الله

في الاوليات ونسبتها الى الثواني والتنبيه على الاوايل

اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي والرسمي اذ لا جزء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يخلو عنهما شيء فلا

يمكن اقامة

فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شيء اخر فهو الذي يدل اما انتفاؤه او ثبوته على انتفاء شيء اخر وثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن من ذلك الدليل انه يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب وكونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال لا يكون الدليل كما دله على امتناع اجتماعهما كان لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية غير ممكن واما ساير القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة وجود الواجب الى وجود المهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق اخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا انه اخر اما ارضا او نباتا او عقلا او غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب ساير الوجودات عنه فاما وجوده غير الوجود البحت الا وهو مقيد بمهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير الاولى اما بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجود ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من الجزء معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم يكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساوات وعدمها فانه لما ثبت المساوات بين اشياء متعددة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساوات بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلف طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين اذ لو حصل في مكانين لا يتميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في حالته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين انما كانتا اوليتين لما كانتا في الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في ساير القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوايل في باب العلم التصديقي ولذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذ لا يمكن اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة النتايج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم اجزاء تلك القضية [illegible] وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اقول علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند ليس لاجل نقصان في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه حل شكوكه وان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بانتقال المبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا في كتب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق

لها من عند الله العزيز الطرف الثاني في البحث عن احوال العاقل وفيه فصول فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا
لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب
بالعدم والفقدان فان المادة غير حاضرة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصورة الطبيعية اما المولدة لك
ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقد لان وجودها وجود ذو الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع اخر
ومكان اخر فلا يوجد جزء لجزء ولا الكل ولا يوجد الكل للكل ولا الجزء ولا لشيء منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول له ولا
وجدان له لشيء لا ادراك له بذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته لان ذاته محجوبة عن ذاته وكل موجود غير
جسماني فهو حاصل الذات لان ذاته غير محجوبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب
عنه ولا احتجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايض مرجعه الى كمال الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا با
لنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها
عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد
ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فيكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المط واما
الحكماء المشهورون منهم في بيان هذا المقصد اربعة طرايق احدها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه لما قام الدليل
على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب قال بعد ذلك
حسبما نقلنا ايض ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان يكون
معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم لغيرها متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها لكانت اولى بان يكون ... وقد علمت
ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبني والطريقة الثانية وهو قريبة
مما اشرنا اليه اولا وهو ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاته المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله
فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته فقائما بذاته
اما ان يكون موجودا لغيره فقائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شيء موجودا ان يكون موجودا لنفسه او لغيره لان
ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد
مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ومما ينبه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ادركت ذاتي وذاتك
فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا
فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عنده
مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد
سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة
مجردة تامة التجرد عن المادة واثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع تجردها التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها
معقولة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة
من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة بحال النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت من صعوبة مسئلة العلم
فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت كيف فقال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك ابذاتك او بغيرها فيكون
لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر لذاتك
في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس
مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايض من كليات كثيرة فهي لا
تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها لذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك

بالصورة

بالصورة فقلت ادركت مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت
ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون
اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك
لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام اخر فاذا دريت انها تدرك لا
باثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته
عنها وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها واما ما غاب عنها فاذا
لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات
ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور
وان قيل للخارج انه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخر في باب العلم والادراك وحاصل
ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا بحصول اثر او صورة من ذاتها في ذاتها فكل
مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ
الرئيس في انكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا وكذا في تمثيله ... اخافة الاطلاع
بعضو مؤلف ذات يمكن استنباطها من الاصول التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة
يصح ان يكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه اذ ما من شيء الا ومن شانه ان يصير معقولا اما بذاته او بعد عمل
من تجريد واما الشبهة بان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة بان المانع عن ان تصير ذاته معقولة
لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة
والاكتناه به فلا ندركه منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا ومما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث ان من زعم ان ماهية
الباري نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري هو الوجود المجرد عن سائر القيود
واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على
مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك اقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء
من الموجودات فكيف يكون حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري
وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع مشتركة في مفهوم واحد كلي عام وما
اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا ان الامتياز بين الباري والممكنات بعد
اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسلب امور زائدة هي موجودة لها وسلوبها عنه تعالى حتى يكون الممكنات
اكثر كمالا ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير
الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده فايض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضة وكل
سلب صادق في حقه تعالى فمرجعه الى سلب سلب ومرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس لان
الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب
تعالى وجوب بلا عدم وكمال بلا نقص وفعلية وخير محض بلا تغير وزوال واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان يكون
معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا مع شيء اخر وقد عرفت ان
كون شيء معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها شيئا اخر
فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان يكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم
الثاني باطل وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل لتوقف مقارنتهما ... ان يتوقف صحة مقارنتهما على
وحصولهما في الجوهر العاقل

حصول مقارنتها بما يكون بحيث الشيء متوقفة على وجوده وحصولها في الجوهر العاقل وذلك لان امكان وجود الشيء الممكن قد
يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين
من لوازم مهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر المهيات وذلك انما يكون
بالانطباع فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لتلك المهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور المهيات للذات المجردة
فاذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت
ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل على سبيل الوجوب
اذ لا يمكن هناك التجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه
الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات
وكل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون كون الواجب تعالى
عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا
لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان
الطريقتان متعاكستان في الجهة اقول وهذا المسلك لا يخلو من ضعف ووهن واشكال على مقتضى القولين المشهورين من وجوه
احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان المهية وامكانها يستلزم امكان سائر الافراد ولكن بشرط كون المهية المشتركة طبيعة نوعية
واحدة متساوية النسبة الى افرادها دون ما اذا كانت الصورة الموجودة في الذهن تخالف الماهية الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة
في الذهن على طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل وايضا كما ان الحق الطبيعة باعتبار اتحاد هيئة الكلية والنوعية
والاشتراك فلا يتعدى الى الخارج منها بل نقول ان مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة
كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة
بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء ولا مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله بالاشياء اللهم الا على
قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات
بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول
لا يتجه الا على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان التعقل عبارة
عن اتحاد العاقل بالمعقول وان البارئ تعالى جل عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع

في ان كل مجرد فانه عقل لذاته

هذا المطلب مما لا يحتاج الى سعي في برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة ان كون
الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان
يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها وكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه
موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة ولا يصح فيه حالة لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه
بالفعل معقولا فاوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم
ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام وهو ان الذي يدرك منا المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد
فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس لنا حقيقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله بالبدن
يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس
كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة تتخصص
بها وتهيئا لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم
على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي يمتنع من شيء يمكن من شيء والذي يشتغل

عن شيء

عن شيء يشتغل بشيء انتهى كلامه اقول هذا المطلب يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لاحد ان يقول ان
النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض
المادية والمادة البدنية وان كانت شرط حصول الفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتا
وحقيقة ومهية ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا
مجردا يصح عليها التعقل لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مهلة تعذر من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه
عنها وكذا ازالة شواغلها من الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب تفكر بمجرد ان
الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فانا نعلم يقينا ان النفوس الصبيانية ومن لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو
فرض زوال المادة ورفع شواغلها بالكلية عنها وانهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية
دفعة واحدة فتحقيق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لانها وان
تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصور الخيالية وفي اوائل اثبات تجردها لا يدل
اكثرها على انها من تجردها عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات
من حيث معقوليتها وكذا ادراكها المهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي
وهذا الحكم الذي يمكن ان يكون مقتضى برهان تجرد النفس لا يتحقق الا في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا
النحو من التعقل الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فالنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان اخريان نشأة
الخيال ونشأة العقل وكل نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى تصير خيالا بالفعل فتحقق فيه ان
ذاته مجردة عن العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي
وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية فاذا استحكم فيه
ادراك الصور العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل
فيتحقق تجرده عن الكونين فلها ان تعقل كل حقيقة ومهية متى شاء وان تصير هي بعينها عين الصور العقلية
بالفعل بعدما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية

في تسمية العقل الفعال الذي

نفوسنا قد علمت
ان النفس الانسانية ترتقي من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدأت في اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى
الصورة الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى
انتهت الى الذات التي فيها اول الاشياء التي لا ينسب الى المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى مرتبة اول
الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل
الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال هو
صورة لم يكن في مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقا والفعال انه من نوع ما هو عقل بالفعل لانه متحد به
الا انه جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي
متخيلات معقولات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد فاعلا
ومجعولا لنفسه والقوة فعلا وهذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا لموجود بالفعل والجسم لا يسخن الا بسخن
غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الذي الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي
هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة ما استعدادية وهيئة ما في مادة وهي من قبل ان يبصر مبصرة و
رائية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان يصير مبصرة ولا في جواهر الالوان كفاية في ان يصير
مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس يعطي البصر ضوءا يتصل به ويعطي الالوان ضوءا يتصل بها فيصير البصر بالضوء
الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت

مجردة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولاني وجودا منزلة
ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو
سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هو سبب الضوء بعينه ويبصر الاشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة فصيرت
بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل بنفس ذلك الوجود ويعقل العقل بالفعل
الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني ويصير به الهيئات التي كانت معقولة بالقوة
معقولة بالفعل ويصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات
وان الجوهر الحاس مما يتحد بالمحسوسات بنفس تلك المحسوسات فالبصر مما يتحد بالمبصرات بالذات بنفس تلك
المبصرات بالفعل وكذا العقل بالفعل مما يتحد بالمعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل
واعلم ان المبصر بالذات ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على
ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات
عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل
كنسبة الهيئات الخارجية الى المبصرات صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود
الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدا المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة
المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل
الفعال في باب العقل والمعقول ينبغي ان يكون جوهر اخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل
الفعال الى العقل والمعقول فالغرض هاهنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في
الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت
بعد السبب الاول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء
من البصر حصل حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل وثواني والفرق بين الذوات
المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينها وبين المبدا الاول تعم وقد اشرنا
الى ان العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف و
ان لم يكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال لكنها مع ذلك مرتبة وهذا من العجائب وترتيبها
في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات هاهنا اخس وجودا وكلما
هو اخس واضعف فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامية معكو
للطبايع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التي اكمل وجودا من التي هي اعرف عندنا واسهل ادراكا
وما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا في اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة
التي هي حادثة بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها عند البقاء فهي
كما كان الواجب في الجبلة العقلية والدين الالهي من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه
الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال
في كتاب النفس وليس يستنكر ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشياء
ما في جوهره فلا يقبل المادة الا منقسما

في ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته و
يكون دائما مادامت ذاته الذي نذكره في هذا المقصود هو ان كل من عقل ذاته فلا يخلو اما ان يكون لاجل
حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثاني باطل لان تلك الصورة اما ان يكون مساوية
لذاته في الماهية النوعية او مخالفة لها والاول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية اذا حلت في ذاته

لم

لم لا يتميز احدهما عن الاخرى لا بالماهية ولوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون
الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك
الذات بل لتعقل اما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون
دائما هذا ما قيل اقول وهو عندي من اسخف الدلايل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية
ولوازمها انما هو بنحو الوجودات الشخصية فان الامتياز بين الاشخاص النوع الانساني بانحاء وجوداتها وكذا الامتياز
بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود امر عارض
لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون مهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في
العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل مهية ذاته بصورة زايدة مطابقة لمهيته لم يلزم منه محال وايضا نحن
كثيرا ما نتصور ذاتا ونتصور تصورنا الذاتا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا
التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يقال بعد تحقيق ان كل حقيقة شيء وذاته عبارة عن وجود مهية بنحو ما
من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي الا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مر مرارا فلو فرض
تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض
ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية فكان كما يعقل شخص شخصا اخر مشاركا له في المهية بل كما
اخر وهو ما سبق من اثولوجيا ان كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت
بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع الشركة فلا يمكن هذا التعقل
اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في اخر اثولوجيا توضيحا لهذا المطلب اني ربما خلوت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها انية
فوجودا وضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم الجوهرية والاضافات الى الجرم التي هو رسم للنفسية واما الاضافات
فساذفها خارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى اخر لست احصلها واحصل ذاتي
وانا غافل عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها
حتى ادركتها اذ لا اقرب مني الي ولست ادري في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا يخصني امتاز به عن غيري بعوارض وادراك
على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الوجود لا يدرك الا ان اخذ له مفهوم يحصل غيرها قيل فهو ادراك الشيء وهي لا تتقوم بادراك
نفسها اذ هو بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا
وما وجدت عند التفصيل الا وجودا يدرك نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شيء
ادرك ذاته فلو كان له حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فاكون ادركتها لعرضي لعدم غيبتي عنه وغيبت عن ذاتي و
هو محال فحكمت بان مهيتي نفس الوجود وليس لمهيتي في العقل تفصيل الا الى امر من الامور سلبية جعل لها اسماء وجودية والفاظ
سؤال التفصيل مجهول جوابه اذا ادركت مفهوم انا فانا زايد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عني قيل لي
ماذا ينبغي ان يجب وجودك وليس كذا قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور
الشعاعي من نور الشمس والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده
لا اكمل منه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الحوثا المعلولة بانها وجود
تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الالهية فايضة على الوسايط
وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهي ان ادراك الشيء لذاته بنفس ذاته وذاته دائمة الادراك
لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه انه ادرك لنفسه دائما بدوام
الذات ان الانسان متى كان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق والتحريك بل الى ذاته

مخصوص بصدد عنه ويحصل له وكذا القول في التحريك فان الهارب اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو
المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل اليه ذاته والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن
العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى
حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان
علم الانسان بنفسه وذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول على نفسي لاجل
وسط هو فعلي استدل بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخ اما ان اكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي او استدل
بفعل صدر عن نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق فلا يثبت به
الا فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي فلا يمكن ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي
الا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان يجعل فعل غيره
وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما في البرهان اللمي و
اما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الاني واما ما لا يكون سببا للشيء
ولا مسببا عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهته العلم بذلك الشيء   في ان العاقل للشيء يجب ان يكون
مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول
في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات
ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل
وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل في
لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان يحصل لامر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة
معقولة فهو مجرد عن المادة وهو المط لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو رأي
معظم الجمهور واما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له اصلا
بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو
وفرس فمفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم
اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد
الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا
الطبيعة النوعية والفصلية وغيرها من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية
هي الماهيات العرية من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية
وان كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه فان الذي ادعيناه هو استحالة ان ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم والاتحاد
الكلي الطبيعي اعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بينا فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها يقبل المقادير
والابعاد وذوات الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع فليجز عكس
ذلك بان يكون العاقل منقسما ذا وضع والصور المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي
مجسمة لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض
التي يلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجردها من المقادير والاوضاع في نفس الامر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر
بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل غير منقسمة ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان
فان معنى قولنا الحيوان الناطق وقولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان او جسم فلا يمكن اليه الاشارة الحسية

بانه ههنا

بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعنى المعقول لو انقسم فلا يخ
اما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لابد ان ينتهي الى واحد لا ينقسم ذلك
الانقسام لاستحالة تركيب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل جزء معقول لا يبقى ان يدرك فالمطلوب او الثاني
تح وبيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين كالمجموع كما هو شأن القسمة المقدارية فلا يخ اما
ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا
لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايض كالاصل اما الشق الاول فبطن من وجوه
ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين
شيء ليس هو اياهما بل لابد ان يكون متعلق الماهية بزيادة كشكل او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية
من حيث الهيئة المتشابهة هف وثانيهما ان المعقول الذي شرطه كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كله
غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناها معقولا واما الشق الثاني وهو ان
لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما ايض معقولا بانفراده كما في
الجسم الذي يقبل الانقسام الى الاجسام فذلك ايض بط لان الصورة المعقولة حاصلة بالفعل مما يفرض انها هو
فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية
لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العوارض فهو ملابسة بعد له مع ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية
عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات
نوعه ونوعه محفوظ بجزئيته وهكذا جزء جزئه ففي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض
غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او ذا مقدار واما ان
الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان ينقسم او لا ينقسم فان انقسمت
فقد مر بيان استحالته وان لم ينقسم كالنقطة فيكون حالة في نهاية المقدار او نهاية نهايته والنهاية عدمية
والتعقل امر وجودي هايض كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة
لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فانها بالحقيقة غير حالة في الذات المنقسمة من حيث
ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا فان النقطة لا يعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط للسطح ولا السطح للجسم
بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة
ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل الذي هو عاقل له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لانه لا ادراك كالعلم الكمال مما يوصف به وجود الشيء لا
عدمه وايض لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرفه من دون اخر فكانت ذات واحدة عاقلة وجاهلة
معا الشيء واحد وهذا مح   في ان المدرك للصور المتخيلة ايض لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مخالفا
لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول
ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط
بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الاعظم هذه الصورة الشكلية اما ان يكون بالقياس الى ما شاكلها في الموجودات الخارجية
كانها شكل منتزع عن موجود خارجي وليس كذلك او يكون شكله في مادة دماغية حاملة له والمادة الدماغية مشتغلة
بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل في ان واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار
عظيم في غاية الكبر ولا بشكل ايض بشكلين متباينين دفعة واحدة وايض شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار

طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اي مقدار يريد وكذا غيره من الصور والاشكال
وايضا ربما يزداد الشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تمادي البحث بتأمل النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن ان ينمو ويزداد الا باضافة
مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار والشكل المتخيل ليس مقدار المادة دماغية ولا لغيره من الاجسام الخارجية فبقي ان يكون
نسبة القوة المدركة اليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع بذي وضع اخر بل نقول من راس ان تلك القوة
لا محالة لها علاقة الى ذلك الشيء فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراها كما بين الاجسام الخارجية
واما غير وضعية والقسم الاول محال لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه
فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون ذلك المتخيل الشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية بان يكون
القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية وكون
المقدار المشكل فاعلا للقوة المدركة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست علل فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية
فينا وتلك الصورة واشباهها قد يزول ويسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت مادية
لكان تأثيرها بمشاركة الوضع فلا يؤثر الا فيما له وضع او محله بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاوره في جهة منها والشمس
لا تضيء الا ما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة
الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى ما تفيد صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها
لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان مؤثر الحكما لا بد وان يكون له تلك النسبة حاصلة
قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى المادة الا ترى قبل
حصوله كما ان النار والشمس في تأثيرها فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل
حصول تلك الصورة الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فان
المؤثر في تلك لا يمكن ان يكون قوة جسمانية ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محالة مبدعة غير جسمانية
فيكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اوردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا
وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بجهة القبول ولا بجهة الفعل ولا بجهة المباشرة
الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية
وايضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورتها عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا للجزئية
للمتصل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة حجة اخرى
وهي التي عول عليها افلاطون الالهي في تجرد النفس وقربها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا
وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور
وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا
البتة ولولا ان تلك الصور موجودة لم يكن لادراك ومحل هذه الصور يمتنع ان يكون اشياء جسمانية اي من هذا العالم
المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس
يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا لان الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة للنفس
في افعالها والا لتألمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيراته كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذن محل هذه
الصور امر غير جسماني وذلك هو النفوس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها او
افلاطون وهي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا ان هذه الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية
وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظايرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين

[هامش: مانية بوجه من الوجوه / التاثير فهذا لم تكن علاقة / القوة الخيالية الى تلك / الصور وضعية جسمانية]

تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما اتاني الله وهداني به الله شكره
كثيرا على هذه النعمة العظيمة وتحمده عليها ولذلك اعترض على هذه البرهان بوجهين احدهما ان هذه الصور الخيالية لا يبعد ان يكون
لها اشداد في الجهات وزيادة ولا لم يكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب من ذلك المربع عن جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك
ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس فاما ان يصير النفس شكله يحل الشكل حتى تصير النفس مربعة واما ان
لا يصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها فقال صاحب المباحث
هذا اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكن ان اذكره في كتابي اقول الجواب ان حضور الصورة العلمية لشيء العالم
لا يلزم ان يكون بالحلول فيه فقط بل باحد انحاء ثلاثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها واما بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها
كما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات وصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية
من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم
ذكروا في الاشكال ان النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرة فيها لزم ان يصير النفس كرة لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يوجد في شيء
كرة وبين ان يوجد فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي نشاهدها في المرآة فان تمثل
الصور المشاهدة لاجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة المادية لانا قد برهنا على ان
الصور المادية ليس من شأنها ان يكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد
الخارجية وثانيهما انه لم لا جاز ان ينطبع هذه الصورة الجسمانية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فانه يجوز انطباعها في
في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له
اصلا فعلم ان حلول الصورة والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة التي
لا يستلزم تجردها واقول في الجواب عما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر
بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا تحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا تحصل الا الانقسام كا
النقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل واحد من القسمين
واما ما له تحصل بالفعل اما تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء متقدر فلا يمكن للاول
قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين منطبق احدهما على الآخر فاما ان
يتساويا او يتفاضلا لا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه
ويبقى الفضلة خارجا عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا الا في الجوهر المتقدر وايضا كما قال من حمل الحجة الافلاطونية على اثبات
كون النفس مفارقة عن الاجسام ولا شك ان جميعا لا يحل الصور المقدارية اذ كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا
لمحله او مساويا وذلك لان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار من المستحيلات وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار
للهيولى كما مر وايضا حجة اخرى على تجرد الخيال انا اذا حكمنا بان السواد تضاد البياض والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضر وتقريرها
على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن والذهن واحد فحكمنا بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل الذي حضرا فيه
وحيلته لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمنع عن الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت
ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل
ان يكون تضادهما في الحال التي ينفعل عن كل منهما ويتأثر فان الجسم حال قبوله السواد يتغير ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا
حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرأ
ويزول ويجتمع معا ويفترق معا وهو كما كان هذا اذا كان الخيال محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه
لان نسبتها اليها بالفاعلية لا بالقبول والانفعال ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات

وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع لا انفعال المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما في المحل الغير المادي كالجوهر ههنا على انه ليس
لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع هي بانفسها بل ينطبع صور هذه الامور او مثلها
فقط فلهذا لا يلزم ان يكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لانا نقول التي نسميها بانها صور السواد والبياض
وغيرهما هل لها حقيقة السواد والبياض فان كانت لها حقيقتها فقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي الحقيقة
سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان تصير النفس حارة باردة اسود وابيض
مستقيمة مستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور التي تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن
ادراك الاشياء عبارة عن انطباع مهية المدرك في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور
انا فينا هذا السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية
والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان النسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب
اكد من الامكان في باب النسبة وجهة اخرى كل جسم وجسماني فيصح اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعض
سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا تسخن بعض بدنه بالنار ويبرد بعض اخر با
الماء وكجسم ببعضه محاذ لشيء وببعضه ليس محاذيا له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة
الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء وجاهلا بذلك
الشيء ايضا كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد
لا يمكن ان يشتهي ويغضب عليه او يشتاق اليه ويتنفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا
عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة الى عالم المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد
مر بطلانها فان النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامر غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع
ان يقوم بجزء منه عرض مضاد القائم بجزء اخر فقد صح جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك و
هو جسم فلم لا يجوز ان يكون كالفلك والروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك قلنا استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين
في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد مع البياض
اذ ليست فيه قابلية لاحدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للاخر بجزء اخر وايضا يجتمع في الفلك التقابل من نوع
اخر كاتصافه بالمماسة وعدمها بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها
ويماس لكرة عطارد وكذا بعضه شمالي وبعضه ليس شماليا بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات
فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم
المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف انشاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله تحير
بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم يبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير
فيه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن
القوة الى الفعل لكان القول بثبوت العقول الهيولانية بعيدا فيه ابدا انها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة
من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما ببقائه كما كان
بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احد الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى
ولم يحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة واساسا فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية تقومها قوة عقلية
هيولانية فاذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء بعد موته مع ان الشرائع الالهية ناصة على بقاء
النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة

في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات

ليس امرا

ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم لها هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفس الناطقة وهو ان صدر عن
الحكماء الراسخين كافلاطون ومن كان على منواله فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفوس
الانسانية اطوارا ونشأات بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة فان المعتبرين من الحكماء
الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل تامسطيوس والفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعهم
مثل الفارابي والشيخ ونظائرهم قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسانية كينونة عقلية بعد استكمالها
بالعلم والتجرد بان تصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل بسيط عندهم فانما
يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح امر
او تجدد حال فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية
وقد عرفت من الطريقة التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان
العقل البسيط كل المعقولات فيكون ذاتية له وللنفس ان تتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس
مراده ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوع محدود بحد خاص حيواني في تشخصها قديمة كيف وهو مصادم للبرهان
لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات
فمراده من قدم النفس قدم مبدعها وسببها الاول الذي يعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطون الى مثل هذا المعنى
لا غير فعلى هذا صح تاويل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم ذات معقولية العلة
الاولى العقلية لكن المنقول عمن ذهب الى ذلك المذهب حجة يدل على انهم ذاهبون اليه من غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت النفوس
خالية عن هذه النعوت لكانت تلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا يصح لها الا صلا لان الصفة
الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كانت عرضا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرأ على الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشياء
امر لها لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن و
الركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغالطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ المتناقضين
بدل المتناقضين فنقول ليس اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لسنا نحكم بان
النفوس يقتضي لا وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كلما كان معدوما
كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها فان قالوا
انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى
حالها في خاص ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان يكون حاضرة في النفوس موجودة فيها بالفعل
او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب ان يكون مدركة لها شاعرة اياها بذلك الحضور اذ لا معنى
للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة
معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه باتصالها بتلك الخزانة
وهذه الملكة لا يحصل الا بادراكات سابقة ولو كان حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه ان يرجع اليه النفوس
بعد تحصيلها ملكة الاتصال بالعقل لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بوجوده بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى
التاويل المذكور لان الفرق ضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى

في ان التعلم ليس تذكرا

هذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب الى الصواب من القول السابق وكان المحققين القائلين بقدم النفس لما عرفوا بطلان
قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك
العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة

فيكون التعلم تذكرا وربما احتجوا على هذا الرأي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل
ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق اذا وجده بعد اباقه فانه
هو ذاك العبد ولو لم يكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة
والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب
ان البرهان على حدوث النفس مما سيأتي واما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوايل كتب الميزان
مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبة يجب ان لا يكون تصور
الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة وانتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها
فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او بسلبها عرفنا ان المط قد حصل فالمط كان معلوما من وجه التصور
وان كان مجهولا من وجه التصديق لان اجزاءها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوبة
لم يكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب
فلكل مطلوب علامة فاذا وجده الطالب عرف انه مطلوبه بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات
حللنا عقدها وفككنا اشكالها بتوفيق الله

الكلام في ماهية المعلوم وفيه فصول

في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم بنفسه ضربا اخر من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم
اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة
المتمثلة بها لا تخ اما ان يكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت حاصلة فيه لم يكن صورة عقلية فلم يكن معقولة
بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضناها معقولة هف وان لم يكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه فلا بد
وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان
لها فعل وانفعال لا بمشاركة الوضع للمادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كل منهما متقوم
باصل الوجود فكل قوة تحصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة
ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة
ايضا ذات وضع وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة او في منقسم بالفعل او بالقوة ولا تخ اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان
كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وحينئذ يكون بعضها قايما
مقام الفصول في الصورة التامة وبعضها قايما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء الهوية المقدارية كانت اجزاء حدا
معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعان مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون
من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست اجزاء ان يكون على جهة بل يمكن على جهات
فيمكن ان يكون لاجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم لنقسم
على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل اخر فحدث للشيء جنس وفصل
لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون متقدمة قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة
لهما كاشفة لا محدثة لهما والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشيء واحد اجناسا وفصولا بلا نهاية وهذا محال
ثم كيف يجوز صورة هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص حدث بتوهم القسمة
فالتوهم اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان تكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال
في كل واحد من الشيئين ثابت فيجب ان تكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مبادئ
معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها الطبيعة الفصل لا انها من الاجزاء

الجنس — من الجنس والفصل

المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى احدهما غير الاشارة الحسية الى الاخر
كما هو شان الاجزاء المباينة في الوضع فيجب ان يحل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث ما تحل صورة الجنس وطبيعته
الا ترى ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن
ان يكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليس حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر
وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم
معقولة قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية انما
بالعرض او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو اخر ليس بحسبه امكان
القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوايد لان بعض الماهيات
مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان او الفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوايد والعوارض
بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي
فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا فان ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية في العقل
مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل توجد
بوجود اخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم عن الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية حملا
اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد فانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد عبارة
عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود واذا وجدت ماهيته في العقل
يكون لها نحو اخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير متحققها بالفعل ووجود
هذا الوجود المكشوف لكل احد بل يجوز عقليا او وهميا لذلك الوجود لعاقل او عنده لادركت منه معنى اللون القابض
للبصر من غير ان يفعل فيه هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى
وقد ساقنا الى العلم بتعدد انحاء الوجودات ادراكاتنا للحقايق والماهيات كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة
بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان لماهية واحدة اطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي وبعضها
متوسطة بينهما

في ان الحواس لا يعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا شان العقل ان الادراكات الحسية
يلزمها انفعالات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه
الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة لم
فان لامسة ايدينا مثلا انما يحس بالحرارة وبتاثرها للاستعداد الذي هو فيها او كما البصر انما يقع فيه
الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه وليس لك الا الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها
او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس او النفس الحساسة بما هي حاسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج
انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل
على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحصل في حس المشترك صورا يراها فيه ولا يكون لها وجود في الخارج ويقول
ما هذه المبصرات التي اراها فيقول اني ارى فلان وكذا وكذا ويجزم بان ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حسه كما وجدت
للانسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصورة موجودة
في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل يتخيل له اشياء لا حقيقة لها في الخارج من
المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور
تلك الاشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر

المهية — الحواس

فيما يراه انه من اي قبيل وكذلك اذا اثرت فيه ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخلي بسوء مزاج
حار فاحسست بها لا يكون لها الا الاحساس فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك
للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما يحس بالثقل وينفعل عن الثقل واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم
ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب
بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة
جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة
ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات
والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر
المادية كالانسان والفرس والفلك والكواكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي
جواهر عقلية متحدة بالعقل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجائب معرفة النفس الادمية وعلم المعاد كما
نحن بصدد بيانه انشاء الله

في انقسام العلوم لما كان حقيقة العلم راجعة الى الوجود الصوري
والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص فالاول التام عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام
والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو
عالم الصور القائمة بالمواد المتعلقة بها وهي الحسية بالذات واما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها
في الاعدام والامكانات والظلمات لا يستأهل المعلومية ولو قوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة وقد حققنا
ان لا وجود لشيء منها الا في آن واحد والآنات وجودها بالقوة وكذا ما لا وجود لشخص منه الا في آن واحد وهي
الاجسام والجسمانيات المادية السايلة الزايلة في كل آن المختصة بحد وقتها بآن واحد مع زوالها في ساير الآنات والاوقات
فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز وعلامته واليه
اشار افلاطون بقوله ما الشيء الكائن لا وجود له وما الشيء الموجود لا كون له لانه عنى بالاول الماديات وبالثاني
المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى
اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمس الالهية اعني حضرة الذات وحضرة
الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الآثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث
لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا يمكن ان يقال العلم كالكائنات على اربعة اقسام
احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات لشدة وجودها وتقدسها وصفائها بريئة عن الاجسام والا[illegible]
والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليه
اشار بقوله ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح
المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها وبمباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود
ينجبر نقصاناتها وينخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة
بواسطة المشاعر والآلات وهي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم
ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السايلة
الزايلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور
واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم فالعلم ايضا لاحتمال العقل ثلثة اقسام احدها تام في
كمالها بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زايدة ومكمل من خارج

كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء عليهم السلام بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال وما صاروا من القسم الاول
وثالثها ناقص بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه
جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا
فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا او بقوله والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الاية
الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المسبب الى السبب بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك
يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي من عالم الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر
الوارد منه تعالى ولك ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان
عالم المجردات عالم العلم والحيوة اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هي حيوة
ومرآة مشاهدة واليهما اشير في الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف ان العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل
العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليس والثاني كاليس ونقل ايضا لافلاطون كان تعليمان تعليم
كليس وتعليم كاليس والاول تعليم للعقليات من طريق الرياضة والتجرد والثاني تعليم اياها من طريق الافادة والاستفادة
الفكريين ولعله في ذلك العالم اشارة الى عدم ظهورها على الحواس كما ان ايسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس
كالان الباطنة ولا موجود عالم العقل اصل ساير الموجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على
الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا بشواغل المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة
هذا العالم وتعدد افراده الشخصية ولنعلم ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومبدعاتها
وهي حقايق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل
الافلاطونية وهو انه لا شبهة في ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان
الطبيعي وقد تبين ان له وجودا في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج
وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على
وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريده عن هيئة العوارض
بان يحذف منها ماعداها وان كان ذلك ايضا متيسرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون
في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك معقولا ولا محسوسا ووجودا
في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن
غير ذلك ثم لما ظهر بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه وجود حاسه وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود
الجوهر العقلي ويتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة
الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري
في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات
احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن ان يكون الا واحدا غير متعدد وذلك
لان الحقيقة اذا كانت ذات حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان
الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او من
جهات فعلية كما في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالانسان اذا جردت من هذا الوجود وعن
التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك
المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرهما من نوعهما سابقا او لاحقا

وان كان الفا لقصورفى هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهانى ان لكل نوع طبيعى فى هذا العالم سواء كان متكثر الافراد
الغير المحصورة اوكان نوعا محصورا فى شخص صورة عقلية فالمثل بتمامها فى العالم العقلى الربانى كما هو رأى افلاطون الالهى
ولا اظن احدا فى هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن بحذو حذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين
البرهانى الا واحدا من الفقراء الخاطئين المنزوين البحث فى شرح الفاظ مستعملة فى هذا الباب متقاربة
المفهوم يظن بها انها مترادفة وهى كثيرة الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العقلية اذا وصلت
الى مهية وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه فى الحكمة مطابق للمعنى اللغوى بل الادراك واللقاء
الحقيقى لا يكون الا هذا اللقاء اى الادراك العلمى واما اللقاء الجسمانى فليس هو بلقاء فى الحقيقة وقوله تعم قال اصحاب
موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا بلغا وادركت الثمرة كلها حقايق لغوية لكنها مجازات
حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول
مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يليق فى حق الله ان يشعر بكذا
التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة
فهى عند العامة من الناس انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المتشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان
لكنها مشتركة فى معنى واحد هو ما به يصير الشئ بالفعل وهو ذلك الامر وكذا الصور العلمية للاشياء فانها هى بعينها
حقايقها ومهيتها كما عرفت الحفظ فاذا حصلت الصور فى العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث
لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك
كنسبة الفعل الى القبول لكنه الحفظ يغاير صفة القبول لمغايرة الذاتين ومغايرة الوجهين لذات واحدة والثانى اولى
فان مبادى آثار النفس وصفاتها يرجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى
علم واجب الوجود تعم حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك فى علم الله تعم محالا لاجرم لا يسمى علمه
حفظا اقول هذا القول لا يخ عن اشكال اما انه تعم لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعم ولا يؤده حفظهما وهو
العلى العظيم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه عليهم حفيظ لا يق ليس الكلام فى ان اطلاق الحفظ عليه
لم يكن بل فى ان الحفظ على علمه هل وقع ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة اخرى لانا نقول لعله تعم بعينه قدرته وسياق ان العالم
كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة فى كل شئ فذاته التى هى عين علمه حفظ على كل ومراتب علومه التفصيلية
يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم
الا فى بعض الموارد الجزئية واما السند لانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اريد بالجواز الامكان
الوقوعى فالحصر تم وان اريد الامكان الذاتى فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلى الزايد
على ذاته الثابت فى عالمه الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بما فى اللوح المحفوظ هو صورة علم الله المحفوظة عن النسخ
والزوال لحفظ الله اياها وادامته لها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا
حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر وعند الحكماء الابد فى التذكر من وجود جوهر عقلى فيه جميع المعقولات
وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا فى انه ذاته منفصلة عن النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا
احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل فى باب العقل والمعقول
وقد اشرنا الى الحق فى هذا المقام وقد تحير بعض الاذكياء كالامام الرازى وغيره فى باب التذكر فقال ان فى التذكر سرا
لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزايلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهى
حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب

ما لا يكون

ويحفظها بصفة او قوة

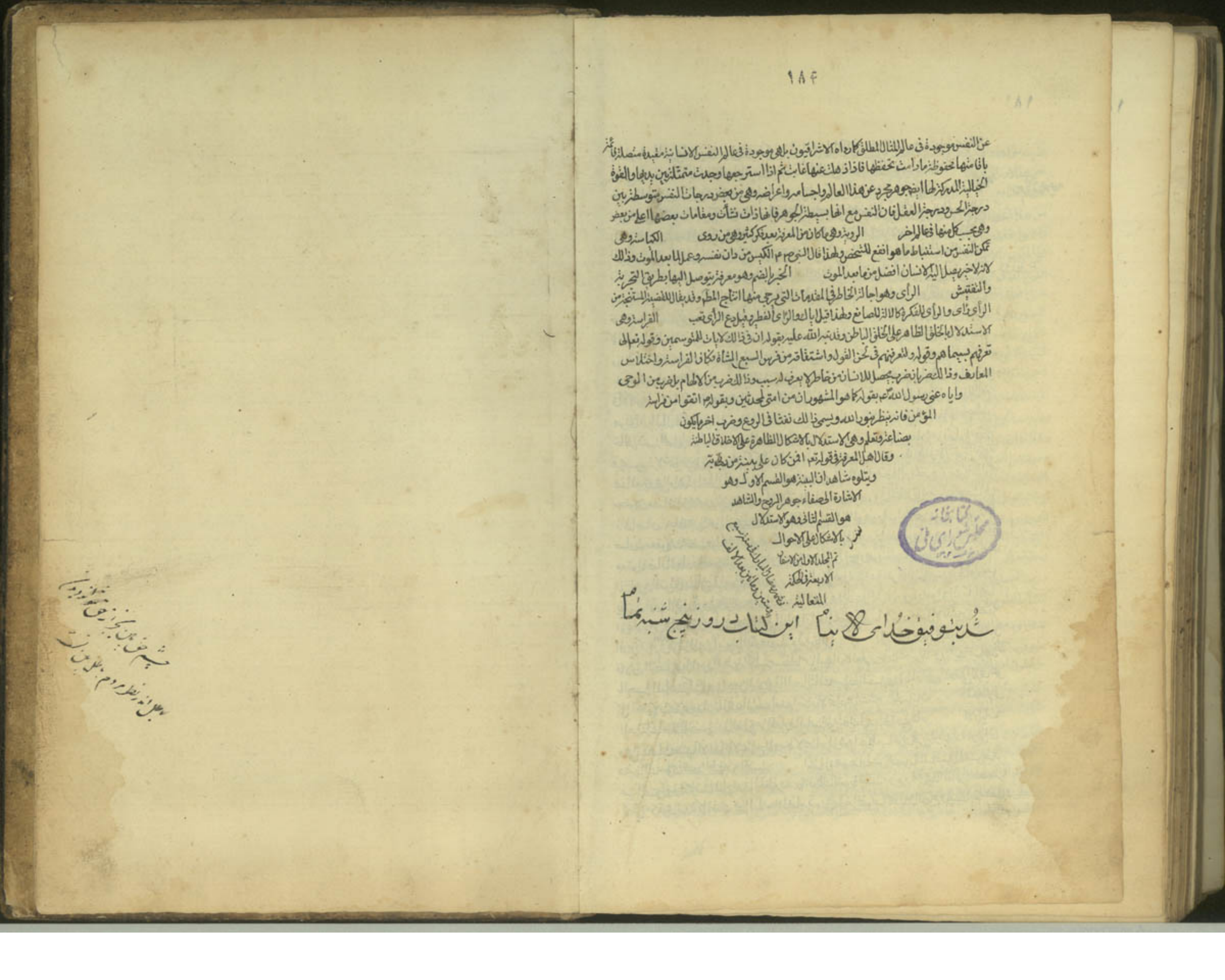
ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذى بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا نطلبها
ونسترجعها فال فهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو
من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم فى مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحقيقهم امر الوجود الذى هو
اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلى من المعقولات فلا يكون شئ منه اشد وشئ اضعف ولا ايضا ان
لشئ واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذى هو من باب الوجود لا من باب النسب واعلم ان
هذه الشبهة مع انها على الطريقة التى اخترناها من ان الادراك العقلى انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذى
هو صورة الموجودات او بحدث فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس
ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة و
ضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها فى الدنائة بحيث
لا يحضرها بالفعل الا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال الشئ ضعيف خيالى فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا
تقرر هذا فنقول ان النفوس المتوسطة فى القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها
الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية ويبقى معها شئ ضعيف كخيال وبذلك الخيال الضعيف
مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر المنجلى لها فى حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلى وقوله
ان لم يكن الصورة التى يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه
ولا بوجه الحكاية ولا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها ثم ان مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس
الكلام فى مثلها وان اراد بذلك كونها متصورة لا بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها
ملكة المراجعة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء على انه اعتقد ان اكتساب
التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا وبالتفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية لم يعلم حجز برهانية و
نحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون الله الذكر الصورة الزايلة اذا عادت وحضرت سميت
وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال لا الله يعلم انى لست اذكره وكيف اذكره
اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهة التى اصر عليها فى انها ممكنة الانحلال ام لا وههنا سر اخر وهو انك
لما عجزت عن ادراك مهية الذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة انه يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه
المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة
اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا واتمها وهذا انا نتوسل الى معرفته ونصل ادراكه وننال حضرة
الالهية ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء لا لان تكون ابعد
الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الناكبين المعرفة وقد اختلف الاقوال فى تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك
الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة
من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور
حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشئ ما لم يعرف لا يطلب مهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس
ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها
على الطاقة البشرية وقال الاخرون من ادرك شيئا وانحفظ اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا وعرف ان هذا ذاك
الذى قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح
ويقول انها هى الذرة المستخرجة من صلب آدم عم وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها الظلمة العلاقة البدنية

تقرر ٣

نسبت مولاها واذا عادت الى نفسها متحصلة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها كانت عارفة فلا جرم
سمي هذا الادراك عرفانا   الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ
الى فهم السامع   الفقه وهو علم بغرض المخاطب من كلامه يقال فهمت كلامك اي وقفت على غرضك
من هذا الخطاب قال لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا من ارباب الشبهات والشهوات
ما كانوا يفقهون ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية ولا جرم افصح الله عن عدم استعدادهم للاطلاع
على المقصود الاصلي من انزال ذلك الكتاب   العقل ويقال على انحاء كثيرة كما اشير اليه احدها
الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها و
حسن افعالها وقبحها الثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم بكقولهم هذا ما يوجبه
العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكر الفلاسفة في كتب البرهان والرابع ما يذكر في كتب الاخلاق المسمى بالعقل
العملي والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذي يذكر
في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد مر بيان هذه المعاني   الحكمة وهي ايضا يطلق بمعان فتارة يطلق
اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري ثم تارة يطلق على نفس العمل في كثير من
الاستعمالات ومنها يقال الحكم العمل احكاما اذا اتقنه ثم حكم هذا احكاما والحكمة من الله تعالى خلقها فيه منفعة العباد و
رعاية مصالحهم في الحال وفي المال ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقايقها
وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيها لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الحقايق والماهيات فانها باقية
مصونة عن التغير والنسخ وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل هي الاتيان
بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وقال الفلاسفة الحكمة
هي التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية اعني في العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في تنزيه علمه عن الجهل وفعله عن
الجور وجوده عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والجمود وغضبه عن التهور وحلمه عن البلادة والجسارة وحياءه عن
الوقاحة والتعطيل ومحبته عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحق
حقوق خلقه   الدراية وهي المعرفة الحاصلة من الحيلة وهي تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من
دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى   الذهن وهو قوة النفس على
اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من الامور الخارجية وما يوجد
فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب
على وجوده الخارجي وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن
خلق الروح الانساني لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية عن
الكل كما ان الهيولى لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية
فهكذا الروح الانساني وان كان في اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها ان يعرف الحقايق ويتصل بها كلها
فالعرفان بالله وملكوته واياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة بها ومنجرة له
كما قال تعالى اقم الصلوة لذكري فالعلم هو الاول والاخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعاني
والعلوم وذلك التمكن هو هيئة للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن   الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات
التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات

كما فعله

كما فعله صاحب الملخص مع الاوحد كما سبق وفي بعض كتب الشيخ الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى
التضرع في استنزال الحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية
تضرعت بالطبع الى مبدء الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة والا فزعت الى قوى اخر من شأنها ان تعدها
لقبول الفيض لما كان بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرار ما لم يكن يحصل له بالحدس والقوة
الفكرية كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الاية   الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان متوسط بين طرفي
المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصورات لما تقرر ان الحد والبرهان
متشاركان في الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كأنها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها او
يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروية هو التحدس بذلك فمعتر
فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدس هو الحدس   الذكاء وهو شدة هذا الحدس و
كماله وبلوغه غاية القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار و
وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبيحة وشاة مذكاة اي
يدرك ذبحها بحدة السكين   الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل
في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز   الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم
هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت
خاطرا تسمية للمحل باسم الحال   الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية
غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي بها
هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة ليست عندنا جوهرا مباينا للعقل والخيال او الحس وكذا مدركات الواهمة
معقولات مضافة الى الامور الجزئية المحسوسة او الخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلثة فالنفس اذا رجعت الى
ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صححت وزالت عنها الاضافات
صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى الجسم وانفعاله والموهوم ليس الا معنى
معقول مضاف الى مادة مخصوصة   الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم ان
المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قال المفسرون في قوله تعالى
يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا في الدنيا بالاضافة
الى العلوم من في الاخرة كالظن في جنب العلم الثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين
الذين ذكرهم الله في قوله الذين امنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا   علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها
بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر الثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو
كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين الشيئين في الجسمانيات   البديهي وهي
المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس   الاوليات
وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج الى الوسط لا يحتاج الى شيء اخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر
وغير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة   الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد
غيبة المحسوس سواء كان في المنام او في اليقظة وعندنا ان تلك الصورة ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة
في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة



عن النفس موجودة فى عالم المثال المطلق كما راه الاشراقيون بل هى موجودة فى عالم النفس الا انها غير مقيدة متصلة فانا
بانا منها محفوظة ما دامت تحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعها وجدت متمثلة بين يديها والقوة
الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهى من بعض درجات النفس متوسطة بين
درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض
وهى بحسب كل منها فى عالم اخر   الروية وهى ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهى من روى   الكياسة وهى
تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للشخص ولهذا قال النبى صلعم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك
لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل من ما بعد الموت   الخبرة بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة
والتفتيش   الراى وهو اجالة الخاطر فى المقدمات التى يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من
الراى راى والراى للفكرة كالالة للصانع ولهذا قيل اياك والراى الفطير وقيل دع الراى تصب   الفراسة وهى
الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله عليه بقوله ان فى ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعالى
تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم فى لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس
المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان من خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحى
واياه عنى رسول الله صلعم بقوله كما هو المشهور ان من امتى لمحدثين وبقوله اتقوا من فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك نفثا فى الروع وضرب اخر ما يكون
بصناعة وتعلم وهى الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة
وقال اهل المعرفة فى قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه
ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو
الاشارة المصفاء جوهر الروح والشاهد
هو القسم الثانى وهو الاستدلال
منه بالاشكال على الاحوال
تم المجلد الاول من الاسفار
الاربعة فى الحكمة
المتعالية

تمام شد بتوفيق خداى لا ينام اين كتاب روز پنج شنبه

